



043.4

R97W5

1887









UNTERSUCHUNGEN ÜBER  
DIE TEXTGESTALT UND DIE ECHTHEIT  
DES BUCHES MICHA.

---





1986

UNTERSUCHUNGEN

ÜBER

DIE TEXTGESTALT UND DIE ECHTHEIT  
DES BUCHES MICHA.

EIN KRITISCHER COMMENTAR ZU MICHA.

VON

**Lic. D<sup>r</sup>. VICTOR RYSSEL**

AUSSEERORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

---

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL

1887.

JEWS' COLLEGE  
LONDON

Das Recht der Übersetzung ist vorbehalten.

## VORREDE.



Während der Arbeit an einem Commentare über das Buch Micha stellte es sich mir bald als zweckdienlich heraus, alles das von der eigentlichen Auslegung des prophetischen Buches auszuschneiden, was als nothwendige Vorarbeit vorauszugehen hat, vor allem die Untersuchungen über die Beschaffenheit des überlieferten Textes. Da aber nicht bloss die textkritischen Untersuchungen, sondern wegen der gerade in den letzten Jahren gegen die Authentie grösserer Bestandtheile des Buches Micha gerichteten Angriffe auch die Untersuchungen über die Authentie einen beträchtlichen Umfang annahmen, empfahl es sich mir, diese Untersuchungen nicht dem Commentare einzuverleiben, sondern in einer besonderen Schrift zu vereinigen. Der Commentar selbst, dem diese Monographie vorausgeht, wird, wills Gott, noch im Laufe dieses Jahres erscheinen.

Zu dieser Ausscheidung des Stoffes der textkritischen Untersuchungen hat mich zugleich die Beobachtung veranlasst, dass in den Commentaren manches in die Darlegung des Inhalts und die sprachliche Begründung derselben hereingezogen wird, was mit der Auslegung an sich nichts zu thun hat und nur störend ihren Gang unterbricht. Obwohl die textkritischen Fragen nicht ohne Berücksichtigung des Gedankenganges, mit dessen Darlegung es die Auslegung zu thun hat, gelöst werden können, sollte doch alles das, was auf die Textüberlieferung und deren Richtigkeit Bezug hat, der Auslegung vorausgeschickt werden, weil erst der Text feststehen oder, da der massoretische Text nicht ohne weiteres als die ursprüngliche Textgestalt acceptirt werden kann, erst festgestellt werden muss, ehe die eigentliche Arbeit der Auslegung beginnen kann. Auch noch einen anderen Zweck habe ich bei der monographischen Behandlung im Auge gehabt. Das mehr oder weniger werthvolle textgeschichtliche Material, welches sich bei jeder selbständigen Untersuchung des Textes eines einzelnen Buches für die Gesamterkenntniss der Textbeschaffenheit des Alten Testaments ergibt, ist ohne Vereinigung zu einem Ganzen schwer zu verwerthen. In dieser Hinsicht schien mir aber eine zusammenhängende Darstellung der textgeschichtlichen Untersuchungen auch deshalb rathsam, weil nur zu oft aus dem Wortlaute der alten Übersetzungen in rein mechanischer, unwissenschaftlicher Weise auf die ihnen zu Grunde liegende Textgestalt zurückgeschlossen wird. Solcher falschen Verwerthung der Versionen entgegenzutreten, ist ein Hauptzweck meiner Schrift. Als mein kritischer Commentar bereits im Drucke war, erschien Cornills Ezechiel. Schon deshalb konnte dieses Werk verwandten Inhalts weder auf meine textkritische Methode einen Einfluss ausüben, noch hat es, wie man aus meiner Abhandlung über die arabische Übersetzung des Micha in der Zeitschrift



für die alttestamentliche Wissenschaft 1885 ersehen kann, eine grössere Ausdehnung meiner textgeschichtlichen Forschungen veranlasst; aber es war mir doch insofern von Vortheil, als ich mich über manches, besonders über das handschriftliche Material, welches uns für die Feststellung des Textes der alten Übersetzungen zu Gebote steht, unter Verweisung auf Cornill kürzer zu fassen vermochte.

In Sachen der Textkritik und ursprünglichen Textgestalt stehen auch mir die alten Übersetzungen im Vordergrund. Von den Ergebnissen der Conjekruralkritik, welche meist schon um deswillen zu berücksichtigen waren, weil sich die meisten Verbesserungsvorschläge auf die alten Übersetzungen stützen, habe ich zwar nicht alles aufgenommen, aber doch ausser den neueren auch von denen der älteren Ausleger wenigstens diejenigen, die mir beachtenswerth erschienen, so dass man das gesammte textkritische Material vollständig beisammen finden wird.

Alle textkritischen Fragen habe ich zunächst ohne Berücksichtigung der Vorgänger durchgearbeitet und mir selbständig mein Urtheil gebildet. Ich bin somit unbefangen und unbeeinflusst an die Beurtheilung der zu erledigenden Fragen herangetreten, so dass in allen Fällen, wo meine Ansicht mit der Ansicht Früherer zusammenstimmt, eine Verstärkung des Wahrscheinlichkeitsmomentes für die Richtigkeit des gefällten Urtheils vorliegt.

Das Gleiche gilt auch für den zweiten Haupttheil meiner Schrift, die Untersuchungen über die Authentie der einzelnen Weissagungsstücke. Und auch hier habe ich jede Ansicht, sofern sie nur irgend eine Berechtigung hatte, mitgetheilt; ich habe jeden Vertreter eines selbständigen Standpunktes zum Worte kommen lassen und alle wichtigeren Ansichten einer eingehenden Erwägung unterzogen. Man hat in vorliegender Schrift, abgesehen von meinen eigenen Ansichten, eine Art Repertorium aller kritischen Aufstellungen für und wider die Authentie Michas.

Zum Schlusse möchte ich nur noch darauf hinweisen, dass ich nicht überall mich bereits endgültig entschieden habe. Nicht bloss, dass ich in Fragen, die mehr der Exegese angehören, meiner Auslegung die volle Freiheit des Endurtheils wahren möchte, sondern es war auch manchmal unthunlich, ohne eingehendste exegetische Begründung das Schlussresultat zu ziehen. Ich suchte aber vor allem dafür zu sorgen, dass müssige Wiederholungen in der Auslegung vermieden werden möchten, was ich auch durch meine Methode, über deren Grundsätze ich in der speciellen Einleitung zum ersten Haupttheile Rechenschaft abgelegt habe, ohne Schädigung der Selbständigkeit beider Schriften erreicht zu haben glaube.

Dem Herrn Verleger gebührt dankbare Anerkennung für die uneigennützigte Übernahme des Druckes und für die würdige und ansprechende Ausstattung. Den etwas compressen, aber klaren Satz habe ich selbst ausgewählt, um die mehr für den kleineren Kreis der Fachgelehrten berechnete Schrift nicht unnöthig zu vertheuern.

---

# INHALT.

## I. Die Beschaffenheit des Textes.

|                                                                              | Seite |
|------------------------------------------------------------------------------|-------|
| Einleitung . . . . .                                                         | 1     |
| Geschichte der textkritischen Forschung . . . . .                            | 6     |
| Das textkritische Material.                                                  |       |
| Cap. I. . . . .                                                              | 11    |
| Cap. II. . . . .                                                             | 39    |
| Cap. III. . . . .                                                            | 61    |
| Cap. IV. . . . .                                                             | 69    |
| Cap. V. . . . .                                                              | 82    |
| Cap. VI. . . . .                                                             | 92    |
| Cap. VII. . . . .                                                            | 115   |
| Die Ergebnisse der textkritischen Forschung . . . . .                        | 144   |
| Die falsche Methode der Textkritik . . . . .                                 | 145   |
| Die verschiedenartigen Gründe der Abweichungen vom hebr. Grundtext . . . . . | 149   |
| Die Sprachkenntnisse der Übersetzer . . . . .                                | 155   |
| Grundsätze der Textkritik . . . . .                                          | 160   |
| Die Textvorlage der Übersetzungen . . . . .                                  | 162   |
| I. Das Targum . . . . .                                                      | 163   |
| II. Die Peschiſtha . . . . .                                                 | 169   |
| III. Die Septuaginta . . . . .                                               | 175   |
| Zusatz. Die anderen griechischen Übersetzungen . . . . .                     | 185   |
| IV. Die Vulgata . . . . .                                                    | 189   |
| Die Varianten der Bibelhandschriften . . . . .                               | 193   |
| Die Ergebnisse der Conjecturalkritik . . . . .                               | 196   |

## II. Die Authentie des Textes.

|                                          |     |
|------------------------------------------|-----|
| Einleitung . . . . .                     | 199 |
| A. Einzelne Verse.                       |     |
| Cap. I, V. 1 . . . . .                   | 200 |
| Cap. II, V. 12. 13 . . . . .             | 210 |
| Cap. IV, V. 1—4 . . . . .                | 218 |
| Cap. IV, V. 10 . . . . .                 | 224 |
| Cap. IV, V. 9—14 (resp. 11—13) . . . . . | 230 |
| Cap. V, V. 1 . . . . .                   | 242 |

|                                           |       |
|-------------------------------------------|-------|
| B. Ganze Stücke.                          | Seite |
| I. Cap. IV u. V . . . . .                 | 248   |
| Erste Schicht nach Stade.                 |       |
| 1) Cap. IV, V. 1—4 . . . . .              | 251   |
| 2) Cap. IV, V. 11—V, V. 3 . . . . .       | 255   |
| 3) Cap. V, V. 6—14 . . . . .              | 256   |
| Zweite Schicht nach Stade.                |       |
| a) Cap. IV, V. 5—8 . . . . .              | 260   |
| b) Cap. IV, V. 9 u. 10 . . . . .          | 262   |
| c) Cap. V, V. 4 u. 5 . . . . .            | 263   |
| II. Cap. VI u. VII . . . . .              | 268   |
| 1) Cap. VI, V. 1—Cap. VII, V. 6 . . . . . | 273   |
| 2) Cap. VII, V. 7—20 . . . . .            | 279   |

---



# I. Die Beschaffenheit des Textes.

Zwei Meinungen gehören zu den Axiomen der neueren alttestamentlichen Exegese: dass der Text der Weissagungssammlung des Propheten Micha ein verderbter sei <sup>1)</sup> und dass man in den alten Übersetzungen eine Handhabe zur Verbesserung dieser Textcorruptionen besitze. Aber so richtig die erstere Behauptung — freilich unter grossen Einschränkungen — an sich ist, so wenig können wir der anderen beipflichten. Die erstere Behauptung auf das richtige Mass zurückzuführen und die zweite in ihrer Unrichtigkeit zu erweisen, ist die Aufgabe dieses ersten Theiles unserer Schrift, welcher die Beschaffenheit des Textes, die verschiedenen Versuche zu seiner Verbesserung und die Frage nach der Verwendbarkeit der alten Übersetzungen zur textkritischen Behandlung desselben zum Gegenstande hat.

In meinen Untersuchungen „über den textkritischen Werth der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker“ (vgl. besonders Theil II, S. 1 ff.) <sup>2)</sup> habe ich darauf hingewiesen, dass man bei textkritischer Forschung und speciell bei Eruirung der ursprünglichen Textgestalt, welche einer Übersetzung zu Grunde gelegen hat, auf den gesammten Sprachcharakter der betreffenden Übersetzung und die in ihr befolgte Übersetzungsmethode zurückgehen muss, um bei der Beurtheilung der einzelnen Stellen nicht fehl zu greifen, und dass man deshalb vor Allem sich ein klares Bild von dem Charakter der Übersetzung verschaffen muss, da nach der grösseren oder geringeren Treue derselben und der in ihr befolgten Methode der Übertragungsarbeit sich auch der Grad der Erkennbarkeit des Textes der Vorlage und somit die Tragweite der textkritischen Forschung bemisst. Nun kann man nach Massgabe des verschiedenartigen Charakters, der den einzelnen Übersetzungen in ihrem Verhältnisse zum Urtexte zu eigen sein kann, drei Klassen unterscheiden.

---

1) So Th. Nöldeke in dem Artikel „Micha“ in Schenkels Bibel-Lexicon, B. IV, S. 214; Alfr. Laufer, *Essai sur le prophète Michée*, 1883, zB. S. 71; T. K. Cheyne, *Micah*, 1882, S. 13; ferner Robertson Smith u. a. — Und der Commentar Roorda's (1869) beschränkt sich in der Hauptsache auf den durch die andere Meinung bedingten Versuch einer Textverbesserung mit Hilfe der alten Übersetzungen (s. u. S. 8 f.).

2) Vgl. auch die Einleitung zu meinem Aufsätze „Die arabische Übersetzung des Micha in der Pariser u. Londoner Polyglotte“ im 1. Hefte des Jahrg. 1885 der „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ (S. 102—138).

ist, ehe man sich entschliesst, einen Rückschluss auf eine Abweichung von dem traditionellen Texte anzunehmen.

Wenn aber diese Erwägungen bei jeder textkritischen Arbeit am Platze sind, so ganz besonders bei einer Auslegung der prophetischen Schrift Michas. Wie schon erwähnt, liegt bei dem Texte des Micha, der vielfach ausserordentlich schwierig ist, der Gedanke, eine Verderbtheit des uns vorliegenden Textes anzunehmen, dem Ausleger bisweilen nahe. Aber wenngleich an einigen Stellen wirklich inkorrekte Überlieferung des Textes anzunehmen ist oder wenigstens angesichts der gehäuften Schwierigkeiten, die sich dem Verständnisse entgegenstellen, dies die naheliegendste Annahme ist, so hat man doch den Text des Micha mehr als nöthig ist, diskreditirt.

Aus der Vergleichung aller der Abweichungen der alten Übersetzungen<sup>1)</sup> von dem Wortlaute des masoretischen Textes wird sich ergeben, dass sich — wenigstens bei Micha u. den anderen prophetischen Büchern — auf Grund der alten Übersetzungen nichts für die Verbesserung verderbter Stellen des hebräischen Textes thun lässt. Denn jene Abweichungen gehen zuallermeist auf ein Missverständniss desselben Textes zurück, der auch uns vorliegt, und es lässt sich in den meisten Fällen auch noch nachweisen, durch welche Umstände die Abweichung von der masoretischen Textgestalt bedingt ist. An anderen Stellen zeigt wiederum die Sinnlosigkeit der Übersetzung, dass dieselbe nur aus einem Missverständnisse, bisweilen aber auch aus dem Mangel jedweden Verständnisses für den Sinn und Zusammenhang der betreffenden Stelle hervorgegangen ist. Dabei soll aber durchaus nicht verkannt werden, dass bei anderen alttestamentlichen Schriften das Verhältniss der Übersetzungen zu dem masoretischen Texte ein anderes ist, indem einerseits der masoretische Text weniger korrekt sein kann als der des Micha, andererseits aber auch die Textgestalt, die durch die Übersetzung repräsentirt wird, eine besonders gute Überlieferung des ursprünglichen Textes darstellen kann.

Aber auch betreffs der Varianten des hebräischen Textes, wie sie besonders von Kennicott und de Rossi gesammelt worden sind, kann das Urtheil über die Verwendbarkeit zur Verbesserung des masoretischen Textes nicht günstiger lauten. Ganz abgesehen davon, dass von beiden gar nicht der Versuch gemacht wird, die Handschriften nach ihrem Alter, nach ihrem Werthe und nach dem Charakter der Textgestalt zu klassificiren, so haben beide auch darin kein rechtes Verständniss für die Forderungen wissenschaftlicher Kritik gezeigt, dass sie sich damit begnügen die Abweichungen zu constatiren und wohl auch daraus

---

1) Die arabische Übersetzung ist völlig von der textkritischen Verwerthung ausgeschlossen worden, weil dieselbe an keiner Stelle Berücksichtigung des hebräischen Originals zeigt, sondern in der Hauptsache nur auf die Septuaginta zurückgeht, indem sie eine der ältesten Quellen zur Feststellung des auch im Codex Alexandrinus vorliegenden Texttypus ist, den der arabische Übersetzer vor sich hatte und unter Berücksichtigung der Peschittha ins Arabische übertrug. Vgl. meinen, bereits oben S. 1 Anm. 2 citirten Aufsatz über die arabische Übersetzung des Micha.

noch weitere Schlüsse auf die Beschaffenheit der ursprünglichen Textgestalt ziehen, ohne den Versuch zu machen, der Entstehung jener Varianten nachzugehen. Es lässt sich aber bei den allermeisten der Varianten nachweisen, wie sie entstanden sind: theils sollen durch die Veränderungen Unregelmässigkeiten und Härten des sprachlichen Ausdrucks ausgeglichen werden, theils handelt es sich darum, die beiden Verhältnissen entsprechend dem Gesetze des Gliederparallelismus in der Form des Ausdrucks zu grösserer Gleichmässigkeit zu gestalten, theils soll der Ausdruck flüssiger und glatter werden. So dient die Anführung der verschiedenen Lesarten des hebräischen Textes demselben Zwecke wie die Behandlung der alten Übersetzungen, zur Vorsicht zu mahnen und voreilige Schlüsse auf die ursprüngliche und echte Textgestalt zu vermeiden. Werthvoller sind dagegen die Bemerkungen des R. Jedidja Salomo von Norcia (deshalb gewöhnlich R. Norzi genannt),<sup>1)</sup> welcher die Lesarten der besten Handschriften und der berühmten jüdischen Autoritäten mittheilt und überhaupt die jüdische Tradition über den Bibeltext fixirt, also die ursprüngliche Gestalt unseres masoretischen Bibeltextes aufs genaueste nachzuweisen bestrebt ist.<sup>2)</sup>

Indem wir somit sowohl den alten Übersetzungen als den Varianten der Bibelhandschriften gegenüber uns der grössten Zurückhaltung und Vorsicht befleissigen, wollen wir damit keineswegs läugnen, dass auch der Text des Micha verbesserungsbedürftig ist, und noch weniger werden wir bei unserem Eintreten für den masoretischen Text von den dogmatischen Vorurtheilen beeinflusst, die einst den jüngeren Buxtorf bewogen gegen Ludovicus Cappellus aufzutreten. Wenngleich wir nicht zugeben können, dass man auf Grund der alten Übersetzungen Textverderbnisse in Micha beseitigen kann, so verkennen wir doch nicht, dass an einzelnen Stellen der Text kritisch zu reinigen ist; nur darf dies, bei dem bereits geschilderten Verhältnisse der alten Übersetzungen zum masoretischen Texte, nur auf dem Wege der freien Conjecturalkritik geschehen. Mögen nun die Fälle, in denen wir auf diesem Wege eine Verbesserung des Textes erstrebt haben (s. zB. 1,10<sup>a</sup>. 15), die Billigung anderer Exegeten finden oder nicht, wie ja überhaupt jedwede Conjecturalkritik, weil sie ihrem Wesen nach in besonderem Masse subjectiv ist, nur selten auf allgemeine Zustimmung rechnen kann, immerhin sind wir der Ansicht, dass dies unter den obwaltenden Verhältnissen der einzig mögliche Weg ist, die Schwierigkeiten zu lösen, die an einigen Stellen jedenfalls in der mangelhaften Textüberlieferung begründet liegen.

Ehe wir nun dazu übergehen, Vers für Vers das textkritische

1) Der Titel seines schon 1626 druckfertigen kritischen Commentars war גידור ספר (nach Jes. 58, 12), während der Herausgeber Raphael Chajim Basila (1742 u. 44) ihm die Überschrift מנחת שׁי gab. Vgl. H. Strack, Prolegomena critica in Vetus Testamentum Hebraicum, 1873, S. 4.

2) Ähnlich ist es zB. mit dem Targumtexte des Codex Reuchlinianus (Prophetiae Chaldaice, herausgegeben von P. de Lagarde, 1872), der eine werthvolle Handhabe zur Verbesserung des vielfach schlecht überlieferten und noch schlechter durch den Druck veröffentlichten Targumtextes darbietet.



Material vorzuführen, geben wir noch eine kurze Geschichte der auf das Buch Micha verwandten textkritischen Forschung, indem wir dabei zugleich die Bücher und Abhandlungen namhaft machen, die im Folgenden citirt werden. Dabei werden von Commentaren zu Micha nur diejenigen erwähnt, welche auch die Fragen nach der Richtigkeit des Textes und der Möglichkeit einer Verbesserung desselben berücksichtigen.

Man pflegt den Anfang einer gesunden Textkritik der biblischen Bücher von den 1650 erschienenen *Critica sacra* des Ludovicus Cappellus des Jüngeren († 1658) an zu rechnen, da der eigentliche Vater der Textkritik Johannes Morinus durch seine alles Mass überschreitende Überschätzung der LXX die biblische Textkritik nur in Misskredit gebracht hatte. Aber schon vor Cappellus hatte der holländische Orientalist und Exeget Drusius († 1616)<sup>1)</sup> das Verhältniss der LXX zum masoretischen Texte eingehend behandelt und zugleich mit Erfolg sich bemüht einen reineren Text der LXX herzustellen. Es ist von Interesse zu sehen, dass Drusius, obwohl der Ältere und das Vorbild für Cappellus, doch gesunderen textkritischen Anschauungen huldigt als dieser (vgl. zB. 2, 1). Der nächste, der die gleichen Bestrebungen verfolgt, ist Johann van Marck († 1731). In seinem *Commentarius in XII prophetas* (1734 von Pfaff in Tübingen herausgegeben) bietet er eine eingehende Vergleichung des hebräischen Textes mit den alten Übersetzungen. Gegenüber den textkritischen Bemühungen von Drusius und Cappellus, deren Meinungen er überall mittheilt, bezeichnen die von Marckius immerhin rücksichtlich der Forderungen einer gesunden Textkritik einen Fortschritt (vgl. zB. 2, 9). Sein Commentar ist unter den älteren auch deshalb von Werth, weil er den ganzen textkritischen Apparat, der durch die bedeutenderen Gelehrten vor ihm zusammengebracht worden war, in sich birgt, wie dies betreffs der Exegese von 1550—1660 u. ihren Vertretern (zB. ausser Drusius auch Sebastian Münster, Sixtus Amama, Hugo Grotius u. a.) mit den sogenannten *Critici sacri Anglicani* (London 1660, 9 Bände, fol.; eine 2. Auflage Frankfurt 1697 ff.)<sup>2)</sup> der Fall ist. Alle diese Werke enthalten zwar im einzelnen viele treffende Bemerkungen und manche scharfsinnige Erklärung der Abweichungen der Übersetzungen, aber bei schwierigen Stellen versagen sie den Dienst, indem sie meist von vornherein darauf verzichten, die Irrgänge der Übersetzer aufzuweisen, und sich begnügen zu konstatiren, dass dieselben den Sinn der betreffenden Stelle nicht verstanden haben (s. zB. die von Mareck und auch von Bauer wiederholte Äusserung des Drusius zu 1, 10: *Aedepol ne per somnium quidem intellexerant mentem prophetarum*). Doch sind auch bei den neueren textkritischen Arbeiten noch die gleichen Ausstellungen zu machen.

1) Seine Anmerkungen zu Micha, Zacharia u. Malcachi erschienen 1627 zu Amsterdam.

2) Wenn Exegeten des 18. Jahrhunderts Münster, Vatablus, Castalio, Clarius, Drusius, Grotius u. a. citiren, so entnehmen sie dies zumeist jenem Sammelwerke. Vielfache Verwirrung wird bei Citaten dadurch hervorgerufen, dass dasselbe unter dem Titel *Critica sacra* citirt und so eine Verwechselung mit dem Werke des Ludovicus Cappellus hervorgerufen wird.

Weiter sind zu erwähnen die *Animadversiones philologico-criticae ad vaticinia Michae ex collatione versionum graecarum reliquarumque in polyglottis Londinensibus editarum* von Christian Friedrich Schnurrer (Tübingen 1783). Bei ihm nimmt vor allem die durch die Schule der holländischen Arabisten eingeführte Vergleichung des Arabischen zur Erklärung abweichender Übersetzungen des hebräischen Textes, wobei er zugleich in rein mechanischer Weise von der Übersetzung auf den Grundtext zurückschliesst, einen sehr breiten Raum ein (s. zB. 1, 2. 4. 6. 7). Eine eingehende Berücksichtigung der Textkritik bietet ferner der Commentar zu den „Kleinen Propheten“ von Georg Lorenz Bauer (1. Theil. Hoseas bis Micha. 1786). Derselbe liess dann 1790 seinem Commentare *Animadversiones criticae in duo priora prophetae Michae capita* folgen (Altorf, Universitätsprogramm), die jedoch schon mit Cap. 2, V. 7 abbrechen.<sup>1)</sup> Der Einrichtung und dem Zwecke nach den *Animadversiones* Schnurrers gleichend sind sie noch mehr ins Einzelne gehend; sie berücksichtigen auch wie jene die Varianten bei Kennicott u. de Rossi, halten sich aber von der allzu arabisirenden Richtung jener frei. Ob Bauer die *Animadversiones* Schnurrers gekannt hat, lässt sich nicht sagen; sicher aber hat er ganz selbständig gearbeitet. Obgleich Bauer Professor der orientalischen Sprachen war, so überrascht doch seine sichere Kenntniss des Syrischen, die er in 1, 11 zu einer glücklichen Verbesserung des Textes der Peschittha verwerthet (s. u. die Charakteristik der Pesch.). Freilich die Behandlung der Übersetzungen ist auch bei ihm noch recht mechanischer Art. Schnurrer und Bauer verwenden auch die kritischen Bemerkungen zu Micha Cap. 1, 10 ff., welche J. D. Michaelis kurz vorher im 20. Bande der „Orientalischen u. exegetischen Bibliothek (1782, S. 157 ff. zu 1, 10 u. a. St.) veröffentlicht hatte. Ebenso erwähnt Schnurrer (zu 1, 5. 7. 2, 6 u. a.) die *Notae criticae*, welche Dathe seiner lateinischen Übersetzung der „*Prophetiae minores*“ (1773. 2. Aufl. 1779 u. 3. Aufl. 1790) hinzugefügt hat (S. 211—215 zu 1, 5. 7. 2, 4. 7. 12. 3, 3. 4, 8. 13. 14. 6, 7. 7, 3. 4), indem er gleichzeitig bemerkt, dass Dathe seine Bemerkungen den *Notae criticae* in *univ. Vet. Test. libros* des Charl. Franc. Houbigant (1777) entlehnt habe. In dem Programm des Rektors Carl Gottlieb Anton über das 2. Capitel des Micha (Görlitz 1812) wird eine Übersetzung dieses Capitels gegeben und eine neue Auslegung von 2, 6 versucht, indem er dabei das kritische Material zu Cap. 2 aus den Werken früherer Exegeten zusammenstellt. Der Commentar zu Micha von Anton Theodor Hartmann (1800), welcher auch in der Exegese ganz dem Einflusse der arabischen Schule folgt, enthält einzelne gute textkritische Bemerkungen (s. zB. 1, 7); geradezu erquickend ist es, bei ihm auch dem kritischen Grundsatz zu begegnen, dass die schwerere Lesart vorzuziehen ist (S. 47 zu 1, 5). Weiter kommen in besonderem Masse in Betracht die *Scholia in Vetus Testamentum* von Ernst Friedrich Carl Rosenmüller (7. Theil: Die Kleinen

1) Wo im Folgenden der Name Bauer genannt wird, bezieht sich bis 2, 7 das Citat auf die *Animadversiones*, von da an auf den Commentar (s. noch 2, 4).

Propheten, 3. Band: Micha, Nahum u. Habakuk, 1814). In diesem grossen Sammelwerke, dessen Werth noch für die Gegenwart eben darin besteht, dass alles Brauchbare der früheren Exegese und Textkritik in ihm Aufnahme gefunden hat, findet sich alles Gute von dem textkritischen Materiale der *Animadversiones* Bauers, sogar fast wörtlich, wieder (s. zB. 1, 5. 7), ohne dass gleichzeitig die Quelle, aus der das Material geschöpft ist, angegeben wird. Aber mag Rosenmüller mehr anderes verwerthen oder mehr selbständig urtheilen, überall zeigt er sich mit den Grundsätzen einer gesunden u. besonnenen Kritik vertraut (s. zB. auch 5, 1). Ebenso hat Johann Friedrich Schleusner in seinen umfangreichen, aber völlig unwissenschaftlich eingerichteten *Novus Thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes Graecos Veteris Testamenti* (5 Bände, 1820 u. 21), dem er seine *Opuscula critica* (s. betr. Micha S. 429—433) 1812 vorausgeschickt hatte, alles auf die griechischen Übersetzungen bezügliche Material aufgenommen, und zwar vielfach gleichfalls ohne Angabe der Quelle (s. zB. 1, 6, wo Hartmann, u. 1, 16, wo Schnurrer ausgeschrieben ist; doch vgl. die *Opusc. crit.*); immerhin ist das Lexikon für textkritische Arbeiten in der LXX ein fast unentbehrliches Buch, weil man aus ihm die gesammte Stufenleiter der einem hebräischen Worte entsprechenden griechischen Wörter, mögen sie nun zutreffend, schlecht gewählt oder direkt falsch sein, kennen zu lernen vermag. Aber auch Carl Wilhelm Justi in seinem *Commentare zu Micha* (1820) ist in seinem textkritischen Materiale durchaus von Bauers *Commentare* abhängig (s. zB. 1, 6. 7), auf dessen *Animadversiones* er zu 1, 11 einfach verweist, und nimmt deshalb auch an den Irrthümern Bauers theil (zB. 1, 7. 1, 10). Umbreit's praktischer *Commentar über die kleinen Propheten* (1. Theil. 2. Lieferung: Micha bis Zephania, 1845) vernachlässigt zwar das textkritische Moment nicht, giebt aber gelegentlich nur eine Aufzählung der Vorschläge anderer, unter denen er auswählt. Ferdinand Hitzig dagegen ist in seinem *Commentar über die zwölf kleinen Propheten* (2. Aufl. 1852, 3. Aufl. 1863; neu herausgegeben von Steiner), wie auch sonst immer, ganz eigene Wege der Textkritik gegangen; aber er zeigt auch hier weniger seine geniale Combinationsgabe, als seine Vorliebe für gewagte, mass- und grundlose Combinationen (s. zB. 1, 6. 10). Von grosser Bedeutung für die textkritische Arbeit am Micha ist der *Commentarius in vaticinium Michae* von Taco Roorda (Leiden u. Leipzig, 1869). Roorda geht von der Annahme aus, dass der Text des Micha sehr verderbt ist und dass er durch Vergleichung der alten Übersetzungen verbessert werden könne. Obwohl im ganzen maassvoll in seiner Kritik, hat er doch eine grosse Zahl von Textverbesserungen vorgeschlagen, von denen indess nur ein kleiner Theil gebilligt werden kann. Sein Grundsatz, von dem er bei der Auswahl der Varianten des hebräischen Textes ausgeht, ist die an sich richtige Beobachtung, dass die Fehler des hebräischen Textes nicht allzueifrigen Grammatikern, die das, was sie nicht verstanden, in thörichter Weise verbesserten, sondern sorglosen und unwissenden Abschreibern ihre Entstehung verdanken (S. 21). Wenn er aber daraus den



Schluss zieht, dass der textkritische Grundsatz die schwerere Lesart vorzuziehen deshalb auf die biblische Textkritik nicht anzuwenden sei, so ist dies nur zum Theil richtig; denn auch ein Abschreiber konnte dem Parallelismus oder der grammatischen Korrektheit zu liebe den Text verändern, ohne dass er von der Absicht ausging, nach gewissen Grundsätzen zu emendiren, indem er achtlos den ihm passend scheinenden Ausdruck oder die korrekte Wortform, die man erwarten müsste, einsetzte; und während dies auch bei einem gewöhnlichen Abschreiber möglich war, der doch wenigstens nach der Weise der mittelalterlichen Juden traditionell das Hebräische verstand, wenn er auch nicht höhere textkritische Grundsätze hatte und durchführen wollte, so hat es doch gerade unter den Bibelabschreibern sehr sorgfältige und wohlunterrichtete Männer gegeben. Für die Beurtheilung der alten Übersetzungen, deren Abweichungen sich Roorda zu sehr durch mechanische Schreibfehler bedingt denkt (s. zB. 2, 1), kommt aber diese Einschränkung von vornherein nicht in Betracht. Das Material der älteren Textkritik entnimmt Roorda den Scholien Rosenmüllers (s. zB. 1, 5), den er auch sonst oft citirt. Der Commentar des katholischen Exegeten Laurentius Reinke (Beiträge zur Erklärung des Alten Test., enth.: der Prophet Micha, 1874) hat zwar das lobenswerthe Bestreben den alten Übersetzungen, die er in besonderen Abschnitten berücksichtigt, gerecht zu werden; aber das Material der von ihm auf Grund der alten Übersetzungen constatirten Abweichungen ist weder erschöpfend behandelt (s. 1, 2 LXX), noch hinreichend gesichtet und in den Untersuchungen über die Peschittha und das Targum stützt sich Reinke so unselbständig allein auf die lateinische Übersetzung der Londoner Polyglotte, dass sogar an einigen Stellen der Text des Targum mit der lateinischen Version nicht übereinstimmt (s. Targum 1, 16. 3, 3). Zum Schluss sind — ausser der neuen Ausgabe der Hexapla des Origenes von Field<sup>1)</sup> — noch die textkritischen Untersuchungen über die LXX von K. Vollers zu erwähnen, die derselbe in seinem Aufsatz „Das Dodekapropheten der Alexandriner“ (Zeitschrift der alttest. Wissenschaft, Jahrg. 1883, Heft 2, S. 219—272, Jahrg. 1884, Heft 1, S. 1—20, spec. Michaeas S. 1—12) mittheilt. Aber so verdienstlich seine Bemerkungen über „die aufs Aramäerthum hinweisende Sprachbildung des Übersetzers“ und die Vermuthungen über die Orthographie und den Schriftcharakter der Vorlage sind, so wenig annehmbar sind die Rückschlüsse, die Vollers im Einzelnen auf den Wortlaut der Vorlage macht, da er meist in dem Irrthum mechanischer Rückübertragung befangen ist (vgl. jedoch unten die Charakteristik der LXX).

Zu den durch die bisherige Behandlung und die Textbeschaffenheit des Micha bedingten Gründen für eine monographische Behandlung dieser Fragen kommt noch ein wesentlich praktischer Grund hinzu.

1) Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum Graecorum in totum V.T. fragmenta. Post . . . Montefalconium adhibita etiam versione syrohexaplari, concinnavit, emendavit et multis partibus auxit Frid. Field, Oxonii. 1867—1875. Tom. II. Fasc. III. Ezechiel, Daniel, Prophetiae XII. 1870. Michas p. 988—999.

Seit längerer Zeit mit den Vorbereitungen zur Abfassung eines Commentars zu Micha beschäftigt, bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass derartige eingehende Textstudien — wenigstens in der von mir erstrebten Ausführlichkeit der Behandlung — nicht in einen Commentar hineingehören, der seinem Wesen nach auf die Auslegung sich zu beschränken hat u. die kritische Beurtheilung des Textes in der Hauptsache nur in ihren Resultaten und mit Ausschluss aller von vornherein verfehlten Lösungsversuche vorführen soll, während der Zweck, den ich zu erreichen strebe, eben durch den Nachweis der falschen Principien und ihrer Anwendung auf die einzelnen fraglichen Stellen erreicht werden kann. Infolge dieses speciellen Zweckes, der über die richtige Erkenntniss des ursprünglichen Textes der Weissagungssammlung Michas hinausgeht, war es aber zugleich meine Aufgabe streng zu scheiden zwischen dem der Auslegung zugehörenden und dem für die Textkritik zu Grunde zu legenden Stoffe, den die alten Übersetzungen darboten. Denn nicht nur die Auslegung des Sinnes und Zusammenhanges selbst, soweit sie von der Frage nach Echtheit und Ursprünglichkeit des Textes nicht berührt wird, ist auszuschneiden, sondern auch alle die Übertragungen, die nachweisbar auf die traditionelle Textgestalt zurückgehen, indem bei ihnen etwaige Abweichung in der Wiedergabe des ursprünglichen Sinnes durch eine mehr oder weniger begründete, von dem einfachen Wortsinn jedoch verschiedene Auffassung der betreffenden Textesworte bedingt ist. Jedoch ist in letzterer Hinsicht wohl zu beachten, dass eben vielfach von früheren Exegeten und Kritikern auf abweichende Textgestalt zurückgeführt worden ist, was nur aus einer abweichenden Auffassung des Ausdrucks oder Zusammenhanges hervorgegangen ist. In allen solchen Fällen handelt es sich eben darum, durch Nachweis der Gründe und Anschauungen, die zu der abweichenden Übersetzung der ursprünglichen und echten Textgestalt führten, zugleich den Nachweis zu führen, wie verfehlt jede mechanische Rückübertragung aus dem Wortlaute der Übersetzung in den Wortlaut des Textes der Vorlage ist und wie nur durch völlige Lossagung von den unrichtigen Principien, die man bis in die neueste Zeit herein vielfach bei textkritischen Forschungen befolgt hat, ähnliche Verirrungen auf dem Gebiete der Textkritik vermieden werden können.

---

## Cap. I.

V. 1. Die LXX haben die Anfangsworte **דבר יהוה אשר היה** umgeformt, indem sie die mehr historische Fassung **καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου** wählten, welche sich im A. T. auch sehr häufig findet (**וַיְהִי דְבַר יְהוָה**), und zwar nicht bloss in historischen Büchern, wie z. B. 1 Kön. 13, 20. 16, 1. 17. 2. 8. 21, 17. 28, sondern auch in prophetischen, wie Jer. 1, 4. 11. 13. 2, 1. 13, 3. 8 u. a. (neben **הַדְּבָר אֲשֶׁר הָיָה** 5, 14. 7, 1. 18, 1. 21, 20. 30, 1. 34, 1. 40, 1). Ez. 3, 15. 6, 1. 7, 1. 11, 13. 12, 1 und bei Jona auch in der Überschrift. Sicher haben die LXX den gewöhnlichen Text vor sich gehabt und nur freier übersetzt (so schon Bauer). Einzelne Handschriften (Codd. 87, 91 u. a., vgl. Ald.; Hier., Syrohex.) bieten die wörtliche Übersetzung **λόγος κυρίου ὃς ἐγένετο**; es geht dies auf das auch sonst nachweisbare Bestreben zurück, grössere Conformität mit dem Urtext zu erzielen. — Es würde falsch sein, wollte man aus der Übersetzung der Peschitta *Wort des Herrn, welches geschah über Micha* den Schluss ziehen, dass der Verfasser der alten syrischen Übersetzung **עַל** statt **אֶל** gelesen habe; denn wenn auch 1 Chron. 22, 8 in derselben Verbindung sich **אֶל** statt **עַל** findet, so erklärt sich dort dieser seltene Gebrauch von **עַל** daraus, dass es in der späteren Sprachgestalt in abgeblasster Bedeutung bisweilen für **אֶל** steht (vgl. die Beispiele in Gesenius' Thesaurus linguae Hebraicae et Chald. II, p. 1028), während der Syrer das **אֶל** nur sinngemäss, also frei wiedergeben wollte, weil **אֶל הָיָה** hier von einem *Gelangen von Gott aus zu jem.*, welches naturgemäss ein *Herabkommen auf jem.* ist, gebraucht wird. — Wenn LXX **אשר היה** wiedergeben durch **περὶ ᾧ εἶδεν**, so weist dies nicht etwa auf eine Lesart **על-אשר** zurück (so schon Schnurrer); vielmehr hat diese Umschreibung den Zweck, das scheinbar Unlogische, das in der Verbindung *das Wort Jahves, welches er schaute* liegt, zu vermeiden, ebenso wie Targ. aus demselben Grunde für **היה** paraphrasierend **אֲמַרְתָּ** *welches er weissagte* einsetzt. — Nicht auf Grund der Übersetzungen, sondern auf dem Wege einer Conjecturalkritik kommt Roorda (Gramm. Hebr. §. 545 Anm.; Orientalia p. 69, s. Comm. in vatic. Michae, p. 4) zu dem Resultate, dass vor **וַיְהִי** ein **ו** hinzuzufügen sei, da das **ו** wohl im Affekt und in der Poesie wegfallen könne, nicht aber in so schlichter Rede wie hier in der Überschrift; aber so zwingend dieser Grund wäre, wenn sich die Worte in fortlaufender historischer Prosa fänden, so wenig ist er massgebend für eine Überschrift.



Eigentlich nicht hierher gehört die Vermuthung Roorda's, dass מְרִשָּׁה entsprechend der Wiedergabe des Targ. מְרִשָּׁה (so auch im Cod. Reuchl.) und der Peschitha מְרִשָּׁה das Gentilicium sei von dem 1, 15 erwähnten Stadtnamen מְרִשָּׁה, indem er meint, dass diese Ableitung mit der Form des Wortes, die der Text bietet, vereinbar sei. Aber wir sind der Ansicht, dass, wenn es sich aus inneren Gründen nöthig machte der Fassung aus *Marescha* heizupflichten, unbedingt auch מְרִשָּׁה gelesen werden müsste, da sich einerseits eine solche Verdampfung eines ā zu ô (י), wie sie Roorda annimmt (p. 2), nirgends innerhalb der Sprache selbst nachweisen lässt, andererseits aber die Übersetzung des Targ. sich daraus erklärt, dass einem aus semitischem ā getrühten hebräischen ô im Aramäischen immer â entspricht (vgl. z. B. hebr. מְרִשָּׁה, מְרִשָּׁה, מְרִשָּׁה mit aram. מְרִשָּׁה, מְרִשָּׁה, מְרִשָּׁה), weshalb er an den ihm bekannten Stadtnamen מְרִשָּׁה dachte. Es lässt sich jedoch die Annahme, worauf sich die Ableitung des Gentiliciums מְרִשָּׁה von מְרִשָּׁה gründet, auf keine Weise rechtfertigen: dass nämlich מְרִשָּׁה in der Zusammenstellung mit dem Genetiv מְרִשָּׁה 1, 14 nicht Nomen proprium, sondern Appellativum sei. Denn da sich alle die Wortspiele in 1, 10—15 auf die Bedeutung der Ortsnamen gründen, so muss auch מְרִשָּׁה, das der Prophet, sei es aus Irrtum, sei es mit bewusster Absicht, des Gleichklanges halber in der Bedeutung von מְרִשָּׁה *Verlobte* (fem. des Part. Pual. von מְרִשָּׁה Pi. verloben, vgl. Ex. 22, 15 Pual) fasst, Stadtname sein und der Genetiv מְרִשָּׁה dieses Morešet von anderen gleichnamigen Städten als das bei Gath gelegene unterscheiden (vgl. z. B. מְרִשָּׁה אֶבֶל בֵּית־מַעֲכָה *Abel bei Beth-Maacha*, während Roorda fälschlich p. 2 das Vorkommen dieser Verbindung läugnet, s. dieselbe Verbindung im Italienischen, z. B. Villafranca d'Asti), was um so wahrscheinlicher ist, da die richtige Appellativbedeutung von מְרִשָּׁה *Besitzung* ein häufiges Vorkommen des Wortes als Ortsnamens sehr wahrscheinlich macht. — Die LXX haben übrigens מְרִשָּׁה fälschlich als Patronymicum gefasst u. deshalb durch τὸν τοῦ Μωρασθεῖ wieder gegeben, während verschiedene Handschriften (cod. 22 ohne τὸν; 23; 51; 62 Μωραθήτην; 86 ἀμωραθίτην, ebenso Compl. Μωρασθ. und Syrohex.) die Verbesserung in τὸν Μωραθίτην (so auch LXX in Jer. 26, 18) bieten.

V. 2. Wenn LXX λόγους statt מְרִשָּׁה bieten, so ist daraus natürlich nicht zu schliessen, dass der griechische Übersetzer מְרִשָּׁה in seinem Exemplare gelesen habe (Bauer), denn eine so mechanische Rückübersetzung ins Hebräische erkennt ganz die Freiheit, mit der sich jeder Übersetzer dem Original gegenüber bewegt. Aber nicht minder verfehlt sind alle Versuche, das λόγους aus מְרִשָּׁה abzuleiten. Denn weder hat der griechische Übersetzer bei מְרִשָּׁה an das arabische

Nennwort كَلَام gedacht u. dementsprechend gelesen (so Schnurrer),

da er das spätere Arabisch sicher nicht verstehen konnte; noch hat er מְרִשָּׁה aus מְרִשָּׁה herausgelesen (so Schleusner), da er, wie schon Roorda richtig bemerkt, recht wohl gewusst hat, dass מְרִשָּׁה mit פ u. nicht mit כ geschrieben wird; noch hat er statt מְרִשָּׁה das aramaisirende מְרִשָּׁה ge-

lesen, indem er כ und מ verwechselte, wie מ V. 12 mit מ (τίς), sei es nun, dass man wie Roorda direkt מִלֵּי für das ursprüngliche Textwort hält, sei es, dass man die Lesung מִלֵּי als eine durch die aramaisirende Denkweise des Übersetzers hervorgerufene Verwechslung von מִלֵּי und מִלֵּי ansieht (so Vollers, a. a. O., vgl. noch Jahrg. 1883, Heft 2, S. 222 u. 231), wobei gegen Roorda daran zu erinnern ist, dass מִלֵּי als dem aramäischen Wortschatze angehörig unmöglich bei einem Schriftsteller der Zeit Michas und inmitten rein hebräischen Sprachcharakters vorkommen kann und dass auch eine Veränderung des מִלֵּי unnöthig ist, da sich solcher unvermittelter Wechsel der grammatischen Person auch sonst im Hebräischen findet (s. Ewald, Hebr. Sprache, 8. Aufl. §. 327<sup>a</sup>), sowie gegen Vollers, dass die Annahme einer so mechanischen Verwechslung von כ und מ deshalb nicht nothwendig ist, weil sich die Übersetzung des מִלֵּי durch λόγους auch auf andere Weise erklären lässt. In der That ist es am wahrscheinlichsten, dass der griechische Übersetzer das Objekt λόγους, das er hinter ἀκούσατε für nöthig hielt — sei es der grammatischen Korrektheit halber, sei es um der Parallele von Dt. 23, 1 (ἀκούετω ἡ γῆ ὁ ἕκαστος) willen —, aus dem Zusammenhange ergänzt und alsdann מִלֵּי der Gleichmässigkeit der parallelen Glieder wegen übergangen hat, um so mehr, weil er im Folgenden מִלֵּי frei durch καὶ πάντες οἱ ἐν αὐτῇ wiedergab. Denkbar wäre auch, dass die Übersetzung ursprünglich λόγους πάντας lautete, u. dass erst später das πάντας aus dem eben erwähnten Grunde weggelassen wurde. — Werthlos ist die Angabe bei Schnurrer, dass die Codd. Kenicc. 4, 101, 145 u. 150 מִלֵּי lesen, was er durch Vergleichung von LXX, Vulg. u. Syr. zu stützen sucht, denn dergleichen Abweichungen von dem masoretischen Texte erklären sich aus dem Bestreben, entweder wie hier fließendere Ausdrucksweise oder grammatische Korrektheit zu erzielen; dem letzteren Bestreben verdankt die Lesart מִלֵּי (Codd. 30, 96, 224) ihre Entstehung (wegen des dem מִלֵּי beigeordneten מִלֵּי). — Der Syrer hat wohl kaum מִלֵּי gelesen, sondern hat dem Sinne nach übersetzt, denn מִלֵּי bedeutet mit ihrer Fülle (vgl. Bernstein, Lex. Syr., p. 51), nicht aber, wie Bauer u. nach ihm Justi u. viele andere Ausleger übersetzen: in plenitudine eius, wobei zu beachten ist, dass sowohl das targ. מִלֵּי, als das syr. מִלֵּי nicht ursprünglich aramäische Wörter zu sein scheinen, sondern dem hebr. מִלֵּי nachgebildet, um in dessen Sinne gebraucht zu werden. — Ebenso geht auch εἰς μαρτύριον der LXX (wofür Ἄλλος: εἰς μάρτυρα, dem masoretischen Texte angepasst, u. Σ dafür διαμαρτυρόμενος, auf den Imperativ bezüglich) nicht etwa auf eine Lesart מִלֵּי oder מִלֵּי zurück; vielmehr ist es entweder freiere Übersetzung, oder der Übersetzer hat מִלֵּי in der Bedeutung Zeugniß gefasst, wie dies in der Stelle Ex. 20, 16 מִלֵּי Zeugniß ablegen gegen (besser: als Zeuge aussagen gegen), wo auch LXX μαρτυρίαν hat, noch heute geschieht (s. Gesenius, Hebr. Handwörterb., 9. Aufl. 1883). —

V. 4. Die Übersetzung der LXX καὶ σαλευθήσεται τὰ ὄρη . . .

καὶ αἱ κοιλάδες τακῆσονται und es werden erschüttert werden (resp. wanken, erbeben, wie Ri. 5, 5 richtig für ילל Nifal; Hier. giebt σαλ. durch commoventur wieder, er selbst hat dem Sinne nach ganz richtig consumentur) *die Berge . . . und die Thalgründe* (eig. die Höhlungen, d. h. die tiefeingeschnittenen Thäler, wofür Arabs gut: die Wadi's) *werden schmelzen* geht nicht auf eine andere Lesart zurück (etwa נמסו für נמסו u. s. w.), sondern es liegt dieser Veränderung nur das Bestreben zu Grunde, das Bild vom Wachse mit dem daraufhinzielenden Zeitworte *schmelzen* zusammenzubringen (so schon Rosenmüller); denn בקע wird immer von Erdsplattungen gebraucht (Nif. auch Nu. 16, 31. Zach. 14, 4) und für נמסו steht in ganz gleichem Zusammenhange auch Ps. 97, 5 ἐτάκῃσαν. Dagegen schliessen sich auch hier Aq. τακῆσονται und Θ ἐκ( resp. κατα)τακῆσονται *sie werden schmelzen* für נמסו eng an den hebräischen Text an. — Statt העמקים haben einige unachtsame Abschreiber הגבעות in den Text eingesetzt, um dem הֶהָרִים im parallelen Gliede ein analoges Wort entsprechen zu lassen (Cod. de Rossi 219 notirt, dass auch andere Codices so lesen). Jedoch im Königsberger Codex 2 (Kennic. 229) steht הגבעות zwar im Texte, ist aber nicht vocalisirt (Rosenmüller), augenscheinlich deshalb, weil man es als fehlerhaft erkannte; auch steht dafür am Rande העמקים. Möglich wäre auch, dass das הגבעות sich aus den Stellen Am. 4, 13 u. Nah. 1, 4 hier in den Text eingeschlichen habe, an welchen beiden Stellen vom Zerfliessen (התמוגג) der Hügel die Rede ist. — Wenn der syrische Übersetzer ההבקע *sie spalten sich* passivisch übersetzt durch نزلت عليهم *sie werden zerrissen werden*, so liegt dies daran, weil das hebräische Hithpael analoge Bildung hat wie die aramäischen Passiva; doch ist dabei zu beachten, dass die syrischen Passiva gewöhnlich auch noch in ihrer ursprünglichen Reflexivbedeutung (vgl. das hebr. Nifal) gebraucht werden; so auch beim Targumisten, der רבוזעק in der Bedeutung *sich spalten* (so z. B. Nu. 16, 31 von der Erde gesagt) braucht.

V. 5. Norzi sichert betreffs des נִבְחָשָׁא in der ersten Vershälfte durch ausdrückliche Constatirung der Plene-Schreibung mit ך den Plural. Dadurch ist für den masoretischen Text die Pluralform gesichert, obwohl verschiedene Handschriften (28 codd. Kennicot. und einige bei de Rossi haben Scriptio defectiva; Cod. 211 de Ross. auch als Singular vocalisirt) und ältere Ausgaben (Biblia Soncinsia, Brixiensia, Prophetae Soncinenses; Biblia Veneta von 1518 am Rande) נבחשא im Singular haben. Für den Plural treten auch alle alten Übersetzungen ein; denn im Targum ist statt נִבְחָשָׁא der gewöhnlichen Ausgaben nach Cod. Reuchl. נבחשא zu lesen, was schon um deswillen nöthig ist, weil im Singular sonst nur der Status emphaticus vorkommt; und der Singular ἀμαρτία bei den LXX (darnach Hier. propter peccatum) erklärt sich durch das parallele ἀσέβεια, wie aus der gleichen Veranlassung das Targum umgekehrt für den collectiven Singular נִבְחָשָׁא Treubruch den Plural נִבְחָשָׁא Verschuldungen setzt. Deshalb ist es auch nicht richtig, wenn Roorda (nach Bauer) sagt, der Singular נבחשא empfehle sich auch dadurch, dass im parallelen Gliede der Singular stehe; vielmehr ist umgekehrt zu sagen, dass der Singular an Stelle des Plurals

gesetzt worden ist, um Übereinstimmung mit פֶּשֶׁע zu erzielen. Wenn übrigens Roorda sagt, dass in der Übersetzung der Peschittha מִלְּפִי אֱשֶׁר־אֵלֶיךָ der Singular מִלְּפִי eingesetzt werden müsse, *quod nomen hoc cum sequenti non per statum constructum, sed per particulam ꝫ iunctum est*, so verräth dies mangelhafte Kenntniss des Syrischen, da מִלְּפִי nicht status constructus ist (der auch vor ꝫ nicht stehen kann, s. Nöldeke, Syrische Grammatik § 205 B), sondern status emphaticus. — Wenn LXX (ἡ ἁμαρτία, ebenso Hier.) und Pesch. (ܡܠܟܐ) den status constructus מִלְּפִי übersetzen, als ob sie dafür מִלְּפִי gelesen hätten, so ist diese Annahme doch deshalb nicht unbedingt nothwendig, weil sich die Übersetzung *Sünde* auch so erklären lässt, dass es ihnen darauf ankam, vollständigen Parallelismus zu erzielen u. dass sie deshalb מִלְּפִי aus der ersten Vershälfte herübernahmen (s. o. betreffs des Plurals מִלְּפִי); aus der Übersetzung des Targumisten, welcher die Worte paraphrasirt (*wo haben sich versündigt* [יְהוּדָה] *die vom Hause Juda?*), geht dagegen hervor, dass allerdings die Lesart מִלְּפִי sich neben der unseres Textes בְּמִית in Handschriften vorgefunden hat. Eine ganz andere Frage ist es aber, ob man mit Bauer, Roorda u. a., die sich auf den bei Rosenmüller erwähnten Dathe<sup>1)</sup> stützten, die Lesart מִלְּפִי in den Text aufnehmen soll. Dass zwei Handschriften (Cod. Kennic. 201 = Norimbergens. Ebner. und Cod. K. 228 aus dem 13. Jahrh.) מִלְּפִי am Rande haben, ist ganz ohne Belang. Ferner ist gegen die an sich ganz gute Erklärung der Aufnahme des בְּמִית in den Text<sup>2)</sup>, welches nach Roorda ursprünglich eine Randbemerkung — um zu erklären, welches die Schuld Judas war, durch welche es gleich schuldig wie Samarien wurde — war und von einem Abschreiber, der es für einen Verbesserungsvorschlag ansah, statt מִלְּפִי in den Text aufgenommen wurde, das einzuwenden, dass Roorda wohl kaum anzugeben wüsste, wenn dies könnte geschehen sein, da der hexaplarische Text בְּמִית las (Syr.-hexapl. ܡܠܟܐ, ebenso Σ τὰ ὑψηλά, Vulg. excelsa). Und wenn Roorda weiter sagt, dass der Prophet, da er im 3. Gliede absichtlich aus dem 1. das פֶּשֶׁע wiederhole, auch im 4. aus dem 2. das מִלְּפִי wiederholt haben müsse, so ist darauf zu entgegnen, dass sich die Hebräer in dieser Beziehung, u. das nicht zum Schaden des ästhetischen Werthes ihrer poetischen und rhetorischen Literaturwerke, stets sehr frei bewegt haben; wie denn Roorda selbst zugeben muss, dass ja auch statt בֵּית יִשְׂרָאֵל, was man nach seiner Theorie erwarten müsste, im 4. Gliede יְהוּדָה steht. Nun sucht er zwar diesen Umstand dadurch zu erklären, dass ja in der ersten Vershälfte ganz Israel gemeint sei, in der 2. aber die Einzelreiche, u. dass wohl יְהוּדָה beibehalten

1) Dasselbe will, wie Schnurrer bemerkt, schon Hubigantius in seinen kritischen Anmerkungen z. St.

2) Eine andere Erklärung giebt Schnurrer, welcher meint, es könne von dem Texte בֵּית יְהוּדָה מִלְּפִי das Wort מִלְּפִי, weil eben dagewesen, ausgefallen und dann בֵּית in Erinnerung an V. 3 in בְּמִית verwandelt worden sein; doch entscheidet sich Schnurrer schliesslich dafür, dass בְּמִית ursprüngliche Lesart sei.



werden konnte, weil dies auch poetische Bezeichnung des nördlichen Reiches ist, wogegen für **בֵּית יִשְׂרָאֵל** zur Bezeichnung des südlichen Reiches **יְהוּדָה** eintreten musste; aber wenn der Sinn der Glieder nicht einmal völlig congruent ist, weshalb hätte da der Prophet an dem Nennwort **הַטָּמֵא** festhalten müssen? Aber alle diese Erklärungsversuche sind auch gar nicht nöthig; denn die Lesart **הַטָּמֵא** für **בָּמִית** erklärt sich viel einfacher, als umgekehrt **בָּמִית** für **הַטָּמֵא**, durch die Absicht, äussere Gleichmässigkeit der Glieder auch im Wortlaut hervorzubringen, weshalb schon Rosenmüller unter richtiger Anwendung eines wichtigen Grundsatzes guter Textkritik im Anschluss an Schnurrer und Bauer, welchen letzteren er wörtlich ausschreibt, den masoretischen Text an unserer Stelle für genuin erklärt (ebenso Hartmann), woran der Tadel, den ihm Roorda dafür zu theil werden lässt, nichts ändert.

V. 6. Hitzig meint, dass statt **עַי הַשְּׂדֵה** zu lesen sei **עָקֵה שְׂדֵה** u. will ersteres Wort zum Vorausgehenden, letzteres zum Folgenden ziehen, so dass zu übersetzen wäre: *und ich werde Samarien machen zur Trümmerstätte, zum Felde* (d. i. zur Wildnis, unter Vergleichung von **אִישׁ שְׂדֵה** *Jäger* Gen. 25, 27?) *die Weinbergspflanzungen*. Aber es giebt weder ein hebräisches Nennwort **עָקֵה**, noch ist **לְ** als Accusativzeichen („nach Am. 5, 17“) der Sprache des Micha angemessen, noch ist die Veränderung des Textes nöthig, da der Sinn auch ohnedem klar und verständlich ist; denn dass die Weinbergspflanzungen hier durch den Gegensatz — da sie an Stelle einer blühenden Stadt sein sollen — als Stätte der Verwüstung zu denken sind, giebt der Zusammenhang an die Hand (vgl. auch analoge Stellen, z. B. Jer. 7, 22. 25 u. s. w., wo die üppige Weidesteppe den Gegensatz zum Ackerlande bildet). Aus dem nämlichen Grunde, d. h. um die Weinbergspflanzung unmissverständlich als Verwüstungsstätte (nicht als Zeichen des Wohlstandes wie 4, 4) zu kennzeichnen, hat der Targumist die Worte **לְמַעַן כִּרֵּם** paraphrasirt durch [*ich will machen Samaria . . .*] *zu der Verwüstungsstätte des Weinberges* (denn **בֵּית צְרוּת** ist stat. constr.) oder (wenn dafür gelesen wird **בֵּית צְרוּתָא** im stat. emph. oder auch **בֵּית צְרוּ** im stat. abs.): [*ich will machen . . .*] *zu einer Verwüstungsstätte die Weinbergspflanzungen*, und Bauer giebt deshalb dem **פָּרֶם** unter Vergleichung des Arabischen die allgemeinere Bedeutung *ager consitus, praecipue fertilis*. — Aber Hitzig irrt auch darin, dass er meint, die LXX (*ὄπωροφυλάκιον Obsthütte*) hätten statt **יֵר** vermuthet **יֵר** in dem Sinne, wie es Jes. 1, 8 vorkommt, wobei zunächst daran zu erinnern ist, dass **יֵר** Jes. 1, 8 sicher nicht, wie Hitzig will, Thurm bedeutet. Auch hat nicht der griechische Übersetzer das Nennwort **יֵר** auf den Stamm **غى** *protexit* zurückgeführt, von welchem das arab.

Nennwort **غايابة** d. i. nach Djauhari *res omnis, quae superne aliquem obumbrat* abgeleitet ist (so Hartmann u. nach ihm Schleusner, B. IV, S. 107); denn der griechische Übersetzer war sicher kein Sprachvergleichler in der Weise Ibn Ganäch's. Vielmehr hat derselbe einfach dem Sinne nach übersetzt (so schon Justi); denn das Wort

ὀπωροφυλάκιον, welches *Obstwachhütte*<sup>1)</sup> bezeichnet und auch ψ 79 (LXX 78), 1. Mi. 3, 12. Jer. 26 (LXX 33), 18 für חַיִּי, Jes. 1, 8. 24, 20 aber genau entsprechend für חַיִּי, steht, enthält einen Hinweis auf die Menschenleere der ganzen Gegend, indem er vielleicht Jes. 1, 8 *wie eine Hütte im Weinberge, wie eine Nachthütte im Gurkenfelde* im Auge hatte, wo der Sinn ein ganz analoger ist. Das Nennwort חַיִּי (wörtlich *Haus im Freien*, indem חַיִּי des Feldes nachfolgt) der Peschitha aber ist nichts als eine Übersetzung von ὀπωροφυλάκιον u. nur insofern von etwas abweichender Bedeutung, als es die Feldhütte zur Bewachung des Getreides<sup>2)</sup> u. nicht die Obsthütte bezeichnet, was jedenfalls bezweckt, den Ausdruck dem folgenden Genetiv *des Feldes* adäquater zu machen. Die andere Deutung der syrischen Worte (= arvm ruris, so die Polyglotte, oder arvm desertum, so Rosenmüller, also s. v. a. zu einem freien Felde, was den Sinn von חַיִּי, wenngleich frei, wiedergeben würde) ist deshalb unrichtig, weil חַיִּי (vielleicht verwandt mit hebr. חַיִּי) immer das bebaute Land, nicht die Wüste (wie J. D. Michaelis in einer Anmerkung zu Castelli Lex. Syr. p. 318 will) ist; auch würde die Verbindung חַיִּי, wenn חַיִּי in der allgemeinen Bedeutung *Ort, Gegend*, die es haben kann, stünde, alsdann pleonastisch sein, da schon חַיִּי *das freie Feld* bezeichnet, während das חַיִּי bei der Bedeutung *Haus, Hütte des Feldes* (resp. Hütte, die ausserhalb der Stadt resp. des Dorfes sich befindet) in seiner eigentlichen Bedeutung steht; ferner spricht für eine Anlehnung an die LXX auch der Umstand, dass für חַיִּי ψ 79, 1. Mi. 3, 12. Jer. 26, 18 frei חַיִּי *Wüstenei, Ruinenstätte* steht. Übrigens finden sich auch sonst Beispiele solcher Abhängigkeit der Peschitha von den LXX (s. u. die Charakteristik der syrischen Übersetzung). — Vor חַיִּי haben LXX u. Pesch. in ihrer Übersetzung *und*; es ist dies sicher aus dem Zusammenhange ergänzt, nicht von ihnen in dem ihnen vorliegenden Texte vorgefunden worden (so schon Schnurrer). Wenn ein Cod. Kennic., Nr. 258, dem entsprechend חַיִּי bietet, so ist dies gleichfalls nur gutgemeinte Verbesserung des Abschreibers. — Statt חַיִּי scheint der Syrer חַיִּי gelesen zu haben, weil er V. 6<sup>b</sup> übersetzt: *und ich häufe zusammen seine Steine auf einen Haufen*. Aber augenscheinlich brachte er das hebräische חַיִּי mit dem syr. Nennwort חַיִּי *Haufe*, wegen der gemeinsamen Wurzel חַיִּי, zusammen und fasste darnach חַיִּי in der Bedeutung *zusammenhäufen*, was ihn

1) Vgl. Hesychius: ὀπ. ἡ σκηνὴ ἢ καλύβη τοῦ φυλάσσοντος τὰς ὀπώρας, u. Hier. (Ep. ad Sun. et Fret.): ὀπ. est specula, quam custodes satorum et pomorum habere consueverunt.

2) Nach Payne Smith steht es auch in der noch specielleren Bedeutung „ein im Freien befindlicher Kornspeicher“. Die richtige Bedeutung *Feld* hat übrigens (nach Rosenmüller) schon Arnoldi in seinen Observationes ad quaedam Jesajae loca (Marb. 1796, p. 10) erkannt; vgl. noch Schnurrer: domus deserta campestris, wobei der Sinn von חַיִּי durch das Adj. deserta annähernd getroffen ist.

dann nöthigte, auch לִי anders zu übersetzen, indem er es dem Zusammenhange entsprechend durch *חֲבִיל* in (d. h. zu) *einem Haufen* wiedergab. Also braucht man nicht anzunehmen, dass der Syrer לִי statt לִי (so Bauer; vgl. Jer. 25, 2: *חֲבִיל* für *לִי*) las, und noch weniger לִי (vgl. Gen. 31, 47, wo aber absichtlich ein rein aramäisches Wort gebraucht ist); ebensowenig aber auch לִי = *zu einem Steinhafen*. Mit Roorda an eine umgekehrte Ordnung der correlaten Nennwörter לִי und לִי in dem Exemplare des Syrsers zu denken, verbietet aber der Umstand, dass לִי als im ersten Gliede stehend nicht passt, da man, wie auch der Syrer sicher wusste, weder im Hebräischen לִי הַשָּׂדֶה sagen kann, indem *הַשָּׂדֶה* doch durch *מַחֲלָה* als in der Handschrift des Syrsers stehend gesichert ist, noch auch לִי durch *freies Feld* wiedergeben konnte. Wenn aber Schnurrer sagt, der Syrer habe לִי übersetzt, als ob es von dem Stamme *נֶאֱדָה* herkäme, so hat dies nur als Curiosität historischen Werth. Für לִי haben die Codd. Kennic. 30, 93, 150, 224, 228, 258 die andere Schreibart לִי. — Sinnig aber unnöthig und auch sprachlich nicht zu rechtfertigen ist die von Schnurrer vorgeschlagene Conjectur לִי (stat. constr. des Part. Hif. von לִי, welches sich aber im ganzen A. T. nicht findet), wonach der ganze Satz so von ihm übersetzt wird: sed esto Samaria, ut tuguriolum agreste, agricularum in usus factum (also לִי im Sinne von *für* gefasst).

V. 7. Die Annahme Bauers, Justis, Hitzigs und Vollers', dass die LXX statt der passiven Zeitwörter die aktiven Formen לִי und לִי gelesen hätten, ist unrichtig. Wie auch sonst oft (vgl. zB. 1, 4. 16 intr. statt pass.) ist nur der passive Ausdruck des Originaltextes durch den aktiven ersetzt; dabei hat man aber als Subject zu κατακόψουσιν u. ἐμπρησουσιν nicht direkt die Assyrier zu denken (was auch Hitzig als unpassend zurückweist), sondern der Plural steht für das deutsche *man*, d. h. zum Ausdruck des unbestimmten Subjects (s. Gesenius, § 137, 3<sup>b</sup>). — Bei dem קבצה in der 2. Vershälfte, welches Targum, Peschitha u. Vulgata passivisch, dagegen LXX aktivisch wiedergeben, liegt die Sache insofern anders, als neben der gewöhnlichen Vocalisation mit Chirek (also קבצה in Pausa, d. i. Pf. Piel, doch s. u.) auch die mit Schurek (also קבצה als Pual) vorkommt, in welchem letzterem Falle dann zu übersetzen ist: . . . *ist es* (d. h. die Götzenbilder u. alles sonst zum Götzendienste Gehörige) *gesammelt worden*. Diese Lesung als Pual findet sich in Handschriften (Codd. Kennic. 93. 96 קיבצה u. Codd. de Rossi 3, 554, 715, vgl. ferner Codd. 187, 463, 579, sowie 305) und Ausgaben (Biblia Brixiensia u. eine andere alte Bibel ohne Angabe des Jahres u. Ortes des Druckes). Schon Bauer u. Hartmann bemerken hierzu, dass die Lesart קבצה resp. קבצי oder קבצי als Pualform (so Dathe nach Hubigantius) nur dem Wunsche ihre Entstehung verdanke, die Rede dadurch fließender zu machen u. vollständigen Parallelismus der Glieder zu erzielen. Dafür, dass קבצה die ursprüngliche u. richtige Lesart (so auch Justi) ist, sprechen die besten Autoritäten (s. Norzi z. St.): Ibn Ezra und David Kimchi (dieser sowohl im Commentare als im Wurzelwörterbuche unter קבץ und פירח), Ibn

Ganâch in seiner Grammatik u. a.; ferner ist im Jalkut קיבצה geschrieben. Aber die Masoreten scheinen auch die Form קבצה als eine Pualform angesehen zu haben, weil sie sonst die Pausalform mit Restitution des ursprünglichen ē (also קבצה) gebildet haben würden (s. Olshausen, Hebr. Sprache §. 246<sup>a</sup>, 2.); man nahm also an, dass in dem ĩ der ersten Silbe ein Übergang von ũ zu ĩ vorliege (s. König, Lehrgebäude S. 193 vgl. S. 128 f.); freilich haben die jüdischen Autoritäten, welche für die passive Bedeutung dieser Form eintreten (nach Kimchi im Comm. *einige*; Ibn Esra nennt Ha-nagid d. i. Samuel ben Joseph Hallewi), mehr an eine Art intransitiven Piel gedacht, wie die Vergleichung mit קבצתי Jes. 60, 11 *und es werden offen stehen* zeigt. Da aber das Piel קבץ sich nicht in intransitiver Bedeutung fassen lässt, u. auch die 3 sing. fem. sich ohne Härte nur dann verstehen lässt, wenn man קבצתך als Subject ergänzt (wie auch alle Suffixe in V. 6<sup>a</sup> auf Samaria gehen), so haben schon Kimchi (im Comm.) u. Ibn Esra sich mit Entschiedenheit für die aktive Fassung von קבצה erklärt. Norzi erwähnt noch, dass er in einem Buche auch die Lesung קבצה, also Kal, gefunden habe, was in Rücksicht auf Gen. 41, 48. Dt. 13, 17 möglich wäre, wenngleich das stärkere Piel sich hier mehr empfiehlt.

Falsch ist die Meinung, der griechische Übersetzer habe statt ישיבו vielmehr ישיב resp. ישיב gelesen (so Rosenmüller nach Bauer). Aber die Worte ἐν μισθωμάτων πορνείας συνέστρεψεν vom Verdienste der Buhlerei (d. i. von den Buhlgaben) *hat sie* [es] *zusammengebracht* (wobei συνέστρεψεν dem vorausgehenden συνήγαγε ganz parallel ist; vgl. στρεφω für קבץ Ri. 12, 4 und לקח Ri. 11, 3) sind nur freie Übersetzung der hebr. Textesworte, indem der Übersetzer, da er den Sinn des Urtextes nicht richtig verstand, vor allem darauf bedacht war, die beiden letzten Satzglieder des Verses adäquat zu gestalten. Aus diesem Grunde ist es auch nicht nöthig, mit Roorda den Text der LXX zu korrigiren<sup>1)</sup>, so ansprechend auch seine Conjectur ist: καὶ εἰς μισθώματα πορνείας ἐπιστρέψει; hieraus sei aber der jetzt vorliegende Wortlaut so entstanden, dass ein Abschreiber in den vorigen Satz kam u. abermals ἐν μισθωμάτων πορνείας schrieb, weshalb er dann, um einen Sinn zu erzielen, zunächst ἐπιστρέψεν (vgl. die Lesart ἐπέστρεψεν einiger Handschriften) schrieb u. dies wieder in συνέστρεψεν verwandelte. Die Ansicht aber, dass die Übersetzung der LXX auf eine Lesart ישיב resp. ישיב zurückgehe, ist um so weniger richtig, als das Hif. ישיב resp. das causative Kal ישיב immer nur *zurückbringen*, nicht *zusammenbringen* bedeuten kann, erstere Bedeutung aber hier nicht am Platze ist. — Wie sehr überhaupt die Rücksicht auf den Gliederparallelismus bei den alten Übersetzungen von Einfluss war, zeigt sich bei zwei Wörtern dieses Verses: תַּנְיִינִים übersetzen Targ. und Pesch. (תַּנְיִינִים, eig. numina, dann s. v. a. Idole) durch *Götzen* d. i. *Götzenbilder*, jedenfalls in Rücksicht auf das parallele עֲסִילִיָּה, und dieses letztere übersetzt der

1) Schon Schleusner hielt eine Änderung für nöthig und wollte ἕως μισθώματα πορνείας ἀνέστρεψεν (Opuscula z. St.)



Targumist durch *dem Götzentempel* (לְבֵית פִּלְגֵי טַעֲוִיָּהּ d. i. wörtlich „dem Hause der Götzenverehrer“, vgl. ψ 81, 10. Dt. 28, 36. Hi. 4, 8), weil er hier einen dem (für אֱלֹהִים stehenden) Worte *Götzen* analogen Ausdruck brauchen wollte, der zugleich zu dem Prädikat, das er in der Bedeutung *zur Wüstenei machen* fasste, gut passen würde, aus welchem Grunde auch Kimchi im Anschluss an das Targum אֲסִלִּיָּה hier so fassen will.

V. 8. Statt der 1. Person haben die LXX die 3. sing. fem., das Targum die 3. plur. (wie häufig plur. statt des collectiven Singulars, zB. S. 11 für אִישׁוֹת), die Peschit̃tha den Imperativ fem. sing., indem als Subject zu allen drei Übersetzungsweisen Samariens (LXX nach V. 7<sup>b</sup>; Pesch. nach עָבְרִי u. s. w. V. 11) resp. dessen Einwohner (Targ.) zu denken ist. Die beiden ersten Übersetzungen schildern das Leid der Bewohnerschaft Samariens, um dadurch die Schilderung der Zerstörung in V. 7 fortzusetzen; die Peschit̃tha aber fordert die Bewohnerschaft Samariens auf zu wehklagen, indem dies auch sonst einen indirekten Hinweis auf das zukünftige Schicksal enthält, also eine Form der prophetischen Verkündigung ist. Der Grund dieser Abweichung der drei alten Übersetzungen liegt also nicht darin, dass sie einen anderen Text vor sich gehabt hätten, sondern es war ihnen nur darum zu thun, den Gedankengang nicht abbrechen zu lassen, sondern in der Schilderung weiter fortzufahren (ebenso Hartmann). Es liegt der Abweichung also Adäquatmachung der Form innerhalb der einzelnen Verse, wie in V. 7 innerhalb der einzelnen Satzglieder, zu Grunde. Von den anderen Erklärungsversuchen ist besonders der Reinke's abzuweisen, wonach es die Übersetzer für unpassend gehalten hätten, den Propheten in der 1. Person reden zu lassen<sup>1)</sup>; eher könnte noch der Grund vorliegen, dass man dem zugleich thörichten und unpassenden Missverständnisse vorbeugen wollte, als ob die Worte auf Gott zu beziehen wären, weil nämlich die 1. Person (vgl. V. 3, besonders auch V. 6) bis jetzt immer auf Gott Bezug hatte, weshalb Hieronymus wirklich die Worte auf Gott bezieht: Et quia eadem plaga perventura sit ad Hierusalem, propterea propheta facit quasi προσωποποιον dei, et sub persona sua inducit plangentis affectum, et dicit: Super hoc plangam et ululabo. — Statt שִׁיָּלָל (d. i. ursprünglich schäjläl, wie הִיָּלָל Jes. 14, 12 urspr. hājlil, s. Olsh. § 181<sup>a</sup>) wollen die Masoreten שִׁיָּלָל lesen (so auch in vielen Codd. Kennic., bes. in dem Königsberger u. Deventerschen; vgl. auch die Variantensammlung aus Raschis Commentare im Repertorium T. I, p. 181). Es ist diese Änderung deshalb nicht ohne Berechtigung, weil die Form mit eingeschobenem ê nach den wenigen sonst vorkommenden Nennwörtern (הִיָּדָר Jes. 16, 9. 10 u. ö. *Jauchzen*; ebenso הִיָּלָל *Glanz* d. i. Glanzstern; anderer Art ist das konkrete שִׁיָּלָל ψ 74, 6 *Äxte*) Abstraktbedeutung hat u. speciell eine Thätigkeit bezeichnet (die n. pr. עִיָּבָל, ferner עִיָּלָם u. עִיָּמָם Gen. 36, 22

1) Man könnte höchstens sagen, dass die Übersetzer es wegen anderer Stellen wie 3, 8 für unpassend resp. zweifelhaft gehalten hätten, dass der Prophet hier so heftig klagt.

können schon um deswillen nicht in Betracht kommen, weil ihre Bedeutung nicht sicher ist), während die Form mit eingeschobenem  $\delta$  adjektivische Bedeutung hat (s. zB.  $\text{גִּיזְלִי}$  *junger Vogel* eig. *pipend*, s. Olsh. § 181, 6). — Wenn die LXX u. nach ihnen Vulgata  $\text{פְּתִימִים}$  durch  $\omega\varsigma \delta\rho\alpha\kappa\acute{o}\nu\tau\omega\upsilon\upsilon$ , velut *draconum* wiedergeben, so haben sie nicht anders gelesen, sondern sie haben  $\text{פְּתִימִים}$ , das hier Plural von  $\text{פֶּתִי}$  *Schakal* ist, verwechselt mit dem Nennwort  $\text{פְּתִי}$  oder  $\text{פְּתִיךְ}$ , welch letztere Form umgekehrt Thren. 4, 3 im Ketib statt des Plurals  $\text{פְּתִימִים}$  von  $\text{פֶּתִי}$  steht<sup>1)</sup>. Denn  $\delta\rho\alpha\kappa\acute{o}\nu$  steht auch sonst für  $\text{פְּתִיךְ}$  (von  $\text{פֶּתִי}$  langgestreckt sein) *Schlange* Ex. 7, 9. 10. 12, sowie auch für das damit wechselnde  $\text{פְּתִי}$  Ez. 29, 3 (speciell „grosses Wasserthier“, vielleicht s. v. a. Krokodil), wie auch für die Nennwörter  $\text{שֶׁפֶרְדִּי}$  Hi. 26, 13,  $\text{פֶּרֶדִּי}$  Hi. 20, 16 u. gewöhnlich für  $\text{לִיָּהוּ}$  Hi. 40, 25;  $\psi$  74 (LXX 73), 14; Jer. 27, 1. Die Lesart des Cod. Kennic. 96  $\text{כִּתְנִי}$  erklärt sich darnach aus der nämlichen Verwechslung. Die Übersetzung des Aquila durch  $\sigma\epsilon\iota\rho\eta\gamma\omega\nu$ , die natürlich ganz sinnlos ist, ist aber dadurch entstanden, dass Aquila statt des  $\sigma\epsilon\iota\rho\eta\gamma\omega\nu$  der LXX =  $\text{פְּתִי}$ <sup>2)</sup> das richtige  $\sigma\tau\rho\upsilon\theta\omicron\chi\alpha\mu\eta\lambda\omega\nu$  *Strausse* einsetzte und nun  $\sigma\epsilon\iota\rho\eta\gamma\omega\nu$  des Parallelismus halber an Stelle des von ihm als falsch erkannten  $\delta\rho\alpha\kappa\acute{o}\nu\tau\omega\upsilon\upsilon$  für  $\text{פְּתִימִים}$  einsetzte. Die Übersetzung  $\lambda\epsilon\acute{o}\nu\tau\omega\upsilon\upsilon$  des Theodotion kann dagegen nur so entstanden sein, dass er an Hi. 4, 10. 38, 39 dachte, wo LXX  $\text{פֶּרֶדִּי}$  mit  $\delta\rho\alpha\kappa\acute{o}\nu$  wiedergab, welche Bedeutung die alten Übersetzer auch sonst, zB.  $\psi$  91, 13, dem hebr.  $\text{פֶּרֶדִּי}$  zuschrieben. — Wenn in der Peschittha  $\text{פְּתִי}$  durch das dem vorausgehenden masc.  $\text{פְּתִי}$  (=  $\text{פְּתִימִים}$ , nur im sing.) entsprechende fem.  $\text{פְּתִי}$  wieder-  
gibt, so geht dies höchst wahrscheinlich darauf zurück, dass der syrische Übersetzer die beiden Thierarten nicht auseinanderzuhalten wusste u. deshalb den Namen des ihm bekannten Thieres, des Schakals (vgl. die syr. Lexikographen, die es mit  $\text{بنت اوى}$  *Schakal* wiedergeben, in welcher Bedeutung es auch noch von Johannes von Ephesus gebraucht wird) in der Femininform wiederholte; möglich auch dass er  $\text{פְּתִי}$  als dichterische Bezeichnung des Schakals als dessen gewöhnlichen Namen er im hebräischen  $\text{פֶּתִי}$  kannte, auffasste, wozu die analoge Form u. die appellativische Grundbedeutung von  $\text{بنت اوى}$  recht wohl Anlass geben konnte.

V. 9. Die Übersetzung der Vulgata *desperata* für  $\text{אֲנִי־שָׁפָה}$  geht auf eine Verwechslung mit  $\text{נִי־שָׁפָה}$  (fem. des part. Nifal  $\text{שָׁפָה}$  von  $\text{שָׁפַח}$ ) *verzweifelt* zurück; an eine andere Lesart ist nicht zu denken. — Wenn die LXX  $\text{אֲנִי־שָׁפָה}$  durch  $\kappa\alpha\tau\epsilon\chi\rho\acute{\alpha}\tau\eta\sigma\epsilon\nu$  *es ist mächtig geworden [ihre Plage]* (vgl.  $\Sigma \Theta$   $\beta\iota\alpha\iota\alpha$ ) übersetzen, so könnte dies zwar den Sinn des  $\text{אֲנִי־שָׁפָה}$  *unheilbar* frei wiedergeben sollen, wahrscheinlicher ist

1) Vgl. hierzu die musterhafte Darlegung bei Schnurrer, Dissertationes philol. crit. p. 323, sowie Pocock, Commentary on Micah (1677; Ausg. von 1740, I. p. 5 f.).

2) Vollers zeigt, dass diese Übersetzung sowohl einen etymologischen Grund hat, indem man  $\text{פְּתִי}$  von  $\text{פָּתַח}$  *singen* ableitete (nach Schleusner, B. V. p. 18) u. einen mythologischen, sofern die Sirenen als Sinnbild des Trauergesanges galten (s. die von Vollers zu denen Schleusners hinzugefügten Stellen).

es jedoch, die Übersetzung auf eine irrige Ableitung des אָנֹשׁ von אָנֹשׁ zurückzuführen, indem der griechische Übersetzer im Anschlusse an אָנֹשׁ (vgl. אָנֹשׁ u. אָנֹשׁ), welches 2 S. 11, 25 auch durch κατακρατεῖν wiedergegeben wird, sich ein Zeitwort אָנֹשׁ in der Bedeutung *mannhaft, stark sein* vorstellte.

V. 10<sup>a</sup>. בָּנִיתָ אֶל תְּגִידוֹ. Die Übersetzung von תְּגִידוֹ durch μὴ μεγαλύνεσθε LXX weist auf תְּגִידוֹ (vgl. תְּגִידוֹ אֶת־פָּרִי gross thun Ob. 12, auch mit Weglassung von פָּרִי in demselben Sinn Dt. 8, 4 u. ö.) resp. תְּתַגְדְּלִי (Hithpa. sich stolz betragen, s. Dt. 11, 36 f.; Jes. 10, 15)<sup>1)</sup> und durch פִּי לֹא מְצָחָהּ *freut euch nicht* in der Peschittha auf תְּגִידוֹ (von גִּלֵּל *frohlocken*) hin. Es ist aber kaum anzunehmen, dass beide Übersetzer diese Lesarten in ihren Handschriften fanden; eher wäre möglich, dass sie diesen Sinn dem Zusammenhange nach in dem Satze vermutheten und deshalb (vielleicht bei undeutlichen Schriftzeichen) so lesen zu müssen glaubten<sup>2)</sup> (ebenso Roorda). Sicher ist aber dies, dass תְּגִידוֹ die einzig richtige Lesart ist, weil die Worte aus 2 Sam. 1, 20 entlehnt sind; dagegen darf man nicht (wie Bauer) sagen, dass die beiden Varianten wegen des Gleichklangs mit בָּנִיתָ undenkbar wären, denn der Gleichklang beruht nicht in בָּנִיתָ, sondern in תְּגִידוֹ. — Durch die Übersetzung μὴ μεγαλύνεσθε ist dann wieder die Übersetzung von בָּנִיתָ durch οἱ ἐν Γεθ bedingt, indem nur dadurch ein erträglicher Sinn erzielt wurde. — Nun aber passt der Gedanke dieses Satzes nicht recht in die Zeit Michas, wo doch die Stellung der Philister zum Reiche Juda eine ganz andere war, als zur Zeit unmittelbar nach dem Tode Sauls, wo sie nach jahrelangen Kämpfen dem Könige Saul eine entscheidende Niederlage und seinen Tod herbeigeführt hatten. Andererseits ist die Annahme, dass die Worte hier in einem andern Sinn als dem ursprünglichen zu verstehen seien (so zB. nach Reinke: *zu Gath braucht ihr es nicht erst zu verkündigen, das Strafgericht wird fallen u. rasch da einbrechen*, was zum Zusammenhange gut passen würde), deshalb nicht annehmbar, weil die Worte, wenn sie als bekannt hier von Micha verwendet wurden, sicher nicht in einem andern als dem ursprünglichen Sinn stehn könnten. Sonach müsste man annehmen, dass Micha die Worte aus rein äusserlichen Gründen — etwa des Gleichklangs halber, der zu den folgenden Paronomasieen passt<sup>3)</sup>, aber wohl kaum ursprünglich beabsichtigt war — entlehnt und in einen Zusammenhang hineingestellt hätte, in welchen sie nicht recht passen. Alle diese Thatsachen führen und nöthigen zu der Vermuthung, dass die Worte בָּנִיתָ אֶל תְּגִידוֹ anfänglich nur an den Rand beigeschrieben

1) Mit Schnurrer an arab. بَنَى animosum esse zu denken, ist natürlich trotz des angeführten בָּנִיתָ Fürst verfehlt.

2) Dagegen ist an eine Verwechselung von תְּגִידוֹ mit תְּגִידוֹ beim Hören (so Reinke) wohl kaum zu denken, obgleich solche Verwechslungen durch falsches Hören sonst vorkommen (s. de Wette-Schrader, Einleitung ins A. T., 8. Ausg., S. 200) und auch das aram. תְּגִידוֹ sich einige Male in hebräischen Stücken des A. T. findet; denn die Verschiedenheit zwischen beiden Wörtern ist dazu zu gross.

3) Sonderbar ist die Meinung Roorda's, dass Micha durch den Gleichklang von בָּנִיתָ und תְּגִידוֹ erst zu den folgenden Wortspielen veranlasst worden sei.

waren, um darauf hinzuweisen, die Paronomasieen der folgenden Verse seien nach dem Schema jener bekannten Stelle gebildet, und dass man sie erst später aus Unkenntniss in den Text aufgenommen habe.

בְּכִי אֶל-חֲבֹרֵי. Die Übersetzung der LXX  $\mu\eta\ \acute{\alpha}\nu\tau\omicron\iota\mu\omicron\delta\omicron\upsilon\mu\epsilon\iota\tau\epsilon$  scheint auf eine Lesart אֶל-חֲבֹרֵי hinzuweisen; aber sie erklärt sich einfacher so, dass der griechische Übersetzer das folgende בְּרִי nicht als Theil des n. pr., sondern als Object (natürlich בְּרִי alsdann zu vokalisiren) zu dem vorausgehenden Zeitwort in appellativischem Sinn (ebenso Targ., s. u.) fasste, was ihn bewog, angesichts der folgenden Paronomasieen dem בְּרִי *Haus* entsprechend אֶל-חֲבֹרֵי *bauet nicht* zu vermuthen. — Von ungleich grösserer Wichtigkeit ist die Übersetzung des בְּכִי durch  $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\kappa\eta$  in *Akko*, welche gleichfalls die LXX bieten.<sup>1)</sup> Darnach hat zuerst Reland († 1718; in *Palaest. illustr.*, p. 534 ff.) die Vermuthung aufgestellt, dass in בְּכִי der Stadt-Name בְּכִי enthalten sei. Diese Meinung ist bis auf wenige Ausnahmen (zB. Keil) von allen Exegeten acceptirt worden, nur mit dem Unterschiede, dass die einen בְּכִי statt בְּכִי zu lesen vorschlagen, die andern aber theils בְּכִי = בְּכִי lesen wollen, theils annehmen, dass בְּכִי aus solchem בְּכִי erweicht sei (so Hitzig: „בְּכִי ist in das der Quantität nach gleiche בְּכִי verwandelt“), um zugleich lautlich an den inf. abs. von בְּכִי zu erinnern oder „um eine deutlich ins Ohr fallende Paronomasie mit dem Zeitwort בְּכִי [in חֲבֹרֵי] zu erzielen“ (so Kleinert). Aber diese letzte Annahme ist ganz unmöglich. Zwar erinnert Kleinert, um „die Möglichkeit einer solchen Contraction“ (von בְּכִי zu בְּכִי)<sup>2)</sup> zu erweisen, an die „analogen“ Beispiele

1) Statt  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\chi\epsilon\iota\mu$  (Cod. Vatic. u. andere Codd.; vgl. die Notiz bei Eusebius, *Onomast. edd. de Lagarde* p. 257, dass in Micha ein Stadtnamen  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\chi\epsilon\iota\mu$  oder  $\acute{\epsilon}\nu\beta\alpha\chi\epsilon\iota\mu$  [so Codex Leidensis] vorkomme; s. auch Theodoret) ist sicher  $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\chi\epsilon\iota\mu$  zu lesen. Denn das Wort  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\chi\epsilon\iota\mu$ , welches Enakiten (sonst für העֲנָקִים in LXX gewöhnlich  $\nu\iota\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\alpha}\chi$ , z. B. Dt. 9, 2, auch  $\nu\iota\omicron\iota\ \gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon$  1, 28, aber auch  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\chi\iota\mu$ ) bedeuten würde, ist schon deshalb verdächtig, weil sonst diese Form nicht vorkommt u. weil das parallele  $\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \Gamma\epsilon\theta$  für die Schreibung  $\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}$ . Zeugnis ablegt; die Lesung  $\acute{\epsilon}\nu\ \beta\alpha\chi\epsilon\iota\mu$  aber (Syro-hex.; Cod. XII am Rande, s. Field z. St.; nach Kleinert auch die Aldina) ist wahrscheinlich so entstanden, dass ein Abschreiber des LXX-Textes den hebr. Text verglich u. wegen בְּכִי das  $\acute{\alpha}\chi\epsilon\iota\mu$  in  $\beta\alpha\chi\epsilon\iota\mu$  verwandeln zu müssen glaubte\*), sei es dass er nicht daran dachte, dass das בְּ bereits durch  $\acute{\epsilon}\nu$  ausgedrückt ist, sei es dass er meinte, dieses  $\acute{\epsilon}\nu$  sei aus dem vorausgehenden  $\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \Gamma\epsilon\theta$  ergänzt, während an eine Lesart בְּכִי resp. בְּכִי (so Michaelis, *Bibl. Orient.* XX, p. 169 *ihr zu Bochim*, und Vollers *ihr in Bakim*; vgl. den Stadtnamen בְּכִי Ri. 2, 5, der aber in LXX appellativisch gefasst u. durch  $\kappa\lambda\upsilon\theta\mu\omega\upsilon\epsilon\varsigma$  wiedergegeben ist) nicht zu denken ist, u. ebenso wenig, dass die Übersetzer בְּכִי mit בְּכִי identificirt hätten. Aber auch  $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\chi\epsilon\iota\mu$  ist corruptirt; entweder ist diese Schreibung erst durch die Auffassung  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\chi\epsilon\iota\mu$  = Enakiter entstanden, oder das  $\mu$  ist durch Dittographie von dem folgenden  $\mu\eta$  an das  $\alpha\chi\epsilon\iota$  (=  $\alpha\chi\eta$ , da  $\eta$  u.  $\epsilon\iota$  oft verwechselt werden) angefügt worden (so Hitzig, Roorda, Cheyne.) Vielmehr war die ursprüngliche Lesart EN AKHI in *Akko* ( $\acute{\alpha}\chi\eta$  der gewöhnliche Name für Akko, so z. B. Strabo XVI, 2, §. 25) resp., wie schon Reland meinte,  $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\chi\omega$  ( $\acute{\alpha}\chi\omega$  Ri. 1, 31 LXX, entsprechend dem hebr. בְּכִי), woraus dann erst aus Missverständniss  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\chi\epsilon\iota\mu$  entstand.

\*) Umgekehrt meint Vollers, dass ein bibelkundiger Abschreiber aus  $\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \beta\alpha\chi\epsilon\iota\mu$ , was er für die ursprüngliche Lesart hält (s. u.),  $\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\chi\epsilon\iota\mu$  machte.

2) Das ā fassen Kleinert und Hitzig als durch Dehnung des ursprünglichen ä zum Ersatze für die geschärfte Silbe entstanden.



נִשְׁקָה Am. 8, 8 statt נִשְׁקָה בִּי statt בְּנִי בְּלָה st. בִּלְה Jos. 19. 3 vgl. mit 15, 29 und das „ganz analoge“  $\psi$  28, 8 statt לָמִי<sup>1)</sup>. Aber in allen diesen Fällen bleibt der wesentliche Bestand des Wortes gewahrt<sup>2)</sup>, während hier die Erkenntniss der ursprünglichen Bestandtheile des durch die Contraktion entstandenen בְּנִי auf ein Minimum reducirt wäre, wie denn auch ausser den LXX bis Reland niemand בְּנִי als = in Akko erkannt hat; durchschlagend ist jedoch der negative Grund, dass zu einer solchen Veränderung in בְּנִי kein Grund vorhanden ist, da der rein lautliche Gleichklang auch dann deutlich erkennbar vorliegt, wenn es hiesse: בְּנִי אֶל-הַבְּנִי. Die Mehrzahl der Gründe gegen die Aussprache בְּנִי für בְּנִי spricht auch gegen die Vocalisation בְּנִי. Will man also auf Grund einer Autorität wie LXX u. dem Zusammenhange zu Liebe als ursprünglichen Wortlaut vor אֶל-הַבְּנִי die Worte in Akko annehmen, so ist es m. E. unbedingt nöthig, statt בְּנִי in den Text בְּנִי aufzunehmen (so auch Ewald, Zunz, Roorda u. viele andere), indem gegen die Meinung, dass בְּנִי nur eine fehlerhafte Lesart des dem griechischen Übersetzer vorliegenden Textes an Stelle des richtigen בְּנִי sei, die Thatsache spricht, dass es viel wahrscheinlicher ist, ein Abschreiber habe das ם ausgelassen (was durchaus nichts Unerhörtes ist, wie Reinke meint), um das Wort mit בְּנִי conform zu machen, als dass ein Abschreiber das ם eingefügt hätte. Wohl aber ist die Möglichkeit sehr wahrscheinlich, dass der griechische Übersetzer, obgleich er בְּנִי in seinem Texte vorfand, doch בְּנִי lesen zu müssen glaubte<sup>3)</sup>, weil er analog dem vorausgehenden בְּנִי auch in בְּנִי den Namen einer bekannten [philistäischen] Stadt suchte, — wogegen sich durchaus nicht einwenden lässt, dass es unbegreiflich sei, wie der Übersetzer auf die nur einmal im A. T. erwähnte Stadt Akko verfallen sei (Roorda); denn zur Zeit des griechischen Übersetzers war Akko eine grosse und blühende Stadt, und es war, wenn auch nicht in der Nähe von Gath, so doch ebenfalls im Nordwesten von Juda u. in der Niederung gelegen. — Eine ganz andere Frage ist es aber, ob man wirklich durch den Zusammenhang genöthigt ist, im Anschlusse an die LXX statt בְּנִי ein ursprüngliches בְּנִי anzunehmen. Es lässt sich vielmehr gerade umgekehrt der Beweis führen, dass die Lesung בְּנִי eine Reihe sehr wesentlicher Schwierigkeiten hervorruft,

1) Hiergegen ist Folgendes zu bemerken: Wenn LXX τοῦ λαοῦ αὐτοῦ für לָמִי setzen, so kann dies entweder andere Lesart sein (wie denn Böttcher, Olshausen, Hupfeld thatsächlich לָמִי lesen wollen), oder es ist freie Übersetzung von לָמִי dem Sinne nach, da לָמִי = ihnen sich auf die Israeliten beziehen muss; — נִשְׁקָה statt נִשְׁקָה könnte zwar eine Vulgärform mit verschlucktem ם sein, u. ebenso בְּנִי für בְּנִי (wie sicher בִּי aus בְּנִי Bitte), aber am einfachsten ist es doch auch bei diesen Wörtern, einen alten Schreibfehler anzunehmen. (Die übrigen Gegenstände s. o.).

2) Bei בִּי statt בְּנִי ist dies zwar nicht der Fall, aber einerseits findet sich bei den Partikeln überhaupt stärkere lautliche Abnutzung u. andererseits ist die Erkennbarkeit der Bedeutung dieses בִּי stets durch die Stellung am Anfange des Satzes u. den Sinn des folgenden Satzes gesichert.

3) Dagegen ist die Auffassung der LXX nicht auf Tradition zurückzuführen (Hitzig), was schon Roorda mit Recht zurückgewiesen hat.

die bei der Lesung  $\text{בְּנֵי}$  nicht vorhanden sind: 1) alle die folgenden Wortspiele (also ausgenommen  $\text{בְּנֵי אֱלֹהִים}$ , s. o.) gehen nicht vom rein lautlichen Klang des Wortes, sondern immer zugleich oder auch ausschliesslich (vgl. V. 11<sup>a</sup>) von der Bedeutung des Wortes aus, wie denn nicht bloss aus den Stadtnamen ein verwandtes Wort entnommen wird (z. B.  $\text{עָצָר}$  aus  $\text{לְעָצָר}$  10<sup>b</sup>; analog 11<sup>b</sup>; 13<sup>a</sup>; 14<sup>b</sup>, 15<sup>a</sup>), sondern auch die appellativische Bedeutung zum Ausgangspunkt genommen wird (zumeist für den Gegensatz, zB. aus  $\text{שָׂשׂוּר}$  urspr. *schön* der Begriff *hässlich*; analog 11<sup>c</sup>, 12<sup>a</sup> [wenn  $\text{חֵלָה}$  *sich sehnen* bedeutet], 14<sup>a</sup>): — 2) die Kürze dieses (u. des vorausgehenden) Satzes ist auffällig, da sie mit der Ausdehnung aller folgenden selbständigen analogen Sätze contrastirt, von denen keiner aus nur drei (resp. da  $\text{אֵל}$  mit dem folgenden Worte zu einem Lautcomplexe verbunden ist, nur zwei) Wörtern besteht<sup>1)</sup>; — 3) Micha hat bei der Aufzählung der Städte eine bestimmte geographische Situation im Auge, indem er nur judäische Ortschaften nennt, die nach Westen zu, bis an die philistäische Grenze hin, lagen, die also bei dem Kriegszuge eines feindlichen Heeres am meisten geschädigt werden mussten (vgl. Jes. 10, 28 ff.); zu allen diesen Ortschaften im Stammgebiete Judas passt aber die Erwähnung von Akko absolut nicht, da diese bekannte Stadt, das spätere Ptolemais, das heutige Jean d'Acre, noch nördlich vom Karmel liegt, also nicht allein von den übrigen Städten (incl. Gath), die zur weiteren Umgebung Jerusalems nach Westen zu gehören, weit entfernt ist, sondern auch ganz ausserhalb der Richtung aller dieser westlich von Jerusalem gelegenen Städte liegt; — 4) auch in Beziehung auf den Sinn des Satzes u. seinen Zusammenhang mit dem vorausgehenden, sowie in Beziehung auf die syntaktischen Regeln der hebräischen Sprache erheben sich verschiedene Schwierigkeiten (s. die Commentare, vor allem Hitzig), wiewohl dieselben nicht der Art sind, dass sie allein durchschlagend sein könnten, wenngleich sie in Verbindung mit anderen Gründen immerhin schwerwiegend sind. Angesichts dieser massgebenden Gegen Gründe ist es unbedingt nöthig die Lesart  $\text{בְּנֵי}$  definitiv aufzugeben. Man muss demnach entweder sich mit dem masoretischen Texte (für welchen auch Roorda mehr eintritt), so gut es geht, abfinden, indem man einen passenden Sinn zu erzielen sucht, oder auf anderweite Abhülfe der Schwierigkeiten des Textes sinnen. Freilich dürfte es wohl unmöglich sein, durch glückliche Conjectur einen völlig befriedigenden Text herzustellen; eher erscheint es rathsam, die drei Worte als einen unechten Zusatz zu eliminiren. Es liesse sich denken, dass die Worte  $\text{בְּנֵי אֱלֹהִים}$  eine erläuternde Glosse bezüglich auf die Form des Wortspieles  $\text{בְּנֵי אֱלֹהִים}$  — mögen dieselben nun ursprünglich sein oder gleichfalls unechter Zusatz — seien. Dies würde sich fast bis zur Evidenz erheben, wenn man, wie höchst wahrscheinlich ist, das  $\text{יָרַח}$  zugleich als eine Art Infinitiv Kal zu  $\text{יָרַח}$  (vgl.  $\text{יָרַח}$  Infinitiv

1) Umgekehrt könnte dies, nämlich die Rücksicht auf grössere Gleichmässigkeit der Glieder, für Micha der Grund gewesen sein, weshalb er zu den entlehnten Worten  $\text{בְּנֵי אֱלֹהִים}$  noch die folgenden hinzufügte. Doch s. u.

von לָרַח statt לָרַח 1 Sam. 4, 19) angesehen hätte (wie sogar noch Kleinert thut), in welchem Falle zu dem Gleichklang auch hier noch die gleiche Ableitung von רָחַ (zugleich als Inf. von רָחַ neben seiner ursprünglichen Bedeutung als nom. proprium gedacht) und חָרַח hinzu-käme. Alsdann würde der Infinitiv רָחַ eben dazu dienen, die Form der Paronomasie durch ein Schema anzudeuten; auf diese Weise würde es sich auch erklären, warum der Satz (wegen des Inf. abs. im negativen Satze, s. Hitzig z. St.) nicht den Regeln der hebräischen Syntax entspricht; ferner liesse sich recht gut denken, dass der Satz hinzugefügt ist, um auf die folgenden Klagen hinzuleiten. Die Wahl gerade der Worte בְּכִי אֶל-חֲבֵרִי zur Andeutung des Schemas liesse sich aber daraus erklären, dass sowohl אֶל-חֲבֵרִי als der Infinitiv. absol. בְּכִי (in der nämlichen Schreibung, vgl. רָחַ Gen. 26, 28) in einem einzigen Verse, Jer. 22, 10, zugleich sich vorfinden. — Ob nun freilich ursprünglich etwas anderes an Stelle dieser beiden Sätzchen dagestanden habe, oder ob, was recht gut denkbar ist, die Worte von V. 10<sup>b</sup> (in בבֵּית לַעֲפֵרָה u. s. w.) sich unmittelbar an V. 9 anschlossen, darüber lässt sich nichts Bestimmtes oder auch nur einigermaassen Stichhaltiges als Vermuthung aufstellen. — Nur darauf sei noch hingewiesen, dass auch hier die alten Übersetzungen nicht das Mindeste zur Eruirung des ursprünglichen Textes darbieten.

V. 10<sup>b</sup>. בבֵּית לַעֲפֵרָה. Nach Norzi findet sich in einigen alten Drucken und Handschriften mit Kamez-chatuf unter עֵ; aber nach einer Notiz am Rande einer anderen Handschrift war am Rande des Mustercodex des Hillel (vgl. über diesen Strack, Prolegomena critica in V. Test. hebr., p. 15 ff., 113 ff.) ausdrücklich bemerkt, dass Patach stehen müsse (so auch Cod. Erfurt. 3), wie auch D. Kimchi bezeugt, obwohl der Name der Stadt in Benjamin, die nach ihm <sup>1)</sup> hier gemeint sein muss, sonst immer עֲפֵרָה gesprochen wird (das לֵ ist Exponent des Genetivs). Diese mit Nachdruck betonte Aussprache עֲפֵרָה dient aber dazu, den Gleichklang mit עֲפֵרָה, mit dem es hier zusammengestellt ist, herauszuheben. Obwohl nun die alten Übersetzungen sehr verschiedenartig übersetzen, so gehen dieselben doch auf keine andere Textgestalt zurück. Auch die Übersetzung der LXX κατὰ γέλωτα unter *Lachen* (nach Field ist jedoch auf Grund der Codd. 36, 40 u. a., Hieron., Syro-hex. und der Compl. zu lesen das Nennwort καταγέλωτα <sup>2)</sup>, welches direkt *das*

1) Nach Muhlau (in Riehm's Bibl. Handwörterbuch S 390<sup>b</sup>) ist aber an die Stadt Ephraim resp. Ephron zu denken (s. d.)

2) Hierzu bemerkt Vollers (nach dessen Meinung die Vorlage des griech. Übersetzers lautete: אֶל חֲבֵרֵי מְבִית הַפֶּה עַל הַחֲשָׁלוֹ הָאֶרֶץ לָכֵן [הַפֶּה] = bauet nicht aus einem Hause Schande [Verspottung] auf, mit Erde bestreuet eure Schande!): „Weiterhin wurde die Untersuchung stets dadurch erschwert und irre geleitet, dass man κατὰ γέλωτα getrennt schrieb und dachte. Bei καταγέλωτος, — ωτος [καταγέλωτος in Compl. 36, 40 a. a. Hier. (derisum). Syro-hex. ܠܚܝܬܐ] dagegen wird der Sinn in doppelter Beziehung umgestaltet: γ. ist die That des Lachens, κατάγ. der Zustand des Verlachtwerdens. Beachtet man nun, dass 3, 7 καταγελασθήσονται = הִפְרִי ist, so liegt die Annahme nahe, dass LXX auch hier zweimal ח für ע und einmal ע für ב las. Zum Substant. הִפְרָה vgl.

*Verlachen, Verspotten* bedeutet) erklärt sich nicht durch eine von dem masoretischen Texte verschiedene Textesgestalt (so Vollers, s. die Anm.), sondern dadurch, dass der Übersetzer mit dem n. pr. nichts anzufangen wusste u. deshalb nach dem Zusammenhange den Sinn zu errathen suchte, indem er dabei vielleicht an das Zeitwort  $\text{הָפִי}$  (S. 26, Anm.<sup>2</sup>), oder auch an das Zeitwort  $\text{פָּתַח}$  *aufsperrn* sc. *den Mund* (freilich im AT. nur bildliche Bezeichnung des Verlangens u. der Gier, während  $\text{פָּתַח}$  bei gleicher Grundbedeutung auch vom Höhnern gebraucht wird, s. Thren. 2, 16. 3, 46), also ungefähr an eine Form  $\text{לִפְתּוֹחַ}$  ( $\text{לִ}$  mit dem Infinitivnomen, vgl.  $\text{לִפְתּוֹחַ}$  = *unter Aufsperrn*<sup>1</sup>)); es ist also nicht nöthig, statt  $\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omega\tau\alpha$  ein anderes Wort in den Text zu setzen (so Schnurrer u. nach ihm Schleusner, die  $\gamma\acute{\epsilon}\phi\omega\rho\alpha$  als n. pr. für  $\text{עֲפָרָה}$  vorschlagen)<sup>2</sup>). Ferner haben die LXX noch die Anfangsworte des folgenden 11. Verses  $\text{עֲבִירִי לָכֵן}$ , durch die Ähnlichkeit von  $\text{עֲפָרָה}$  u.  $\text{עֲבִירִי}$  bewogen, in derselben Weise gefasst<sup>3</sup>) ( $\text{κατὰ γέλωτα ὑμῶν}$ , also  $\text{לָכֵן}$  als Exponent des Nominalsuffixes gefasst) u. zugleich zu den letzten Worten von V. 10 gezogen ( $\gamma\eta\nu\ \kappa\alpha\tau\alpha\pi\acute{\alpha}\sigma\sigma\alpha\sigma\theta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\epsilon\lambda\omega\ \acute{\upsilon}$ . *Erde werdet ihr euch aufstreuen unter eurem Lachen*<sup>4</sup>), was wiederum bewirkte, dass er die Übersetzung von  $\text{בְּבֵית לִפְתּוֹחַ}$  zum Vorausgehenden zog. — Wenn aber weiter die LXX das  $\text{הַחֲפֵלֶשֶׁת}$  durch  $\text{καταπάσασθε}$ <sup>5</sup>) u. dem entsprechend Peschitha durch  $\text{[فاحللكم]} bestreut euch mit Staub$ , sowie Vulgata durch *pulvere vos conspergite* übersetzen, so ist diese Personenveränderung auf denselben Grund wie in V. 8 zurückzuführen, weil nämlich auch im Vorausgehenden der Imperativ der 2. plur. sich findet, was wohl auch die Masoreten bewogen hat, wegen  $\text{עָבְרָה}$  in V. 11 dafür  $\text{הַחֲפֵלֶשֶׁת}$  als Imper. 2. fem. sing. zu lesen (vielleicht zugleich in Erinnerung an die parallele Stelle Jer. 6, 26). Aber eben deshalb ist es nicht wahrscheinlich, dass  $\text{הַחֲפֵלֶשֶׁת}$  die ursprüngliche Lesart ist, wie Schnurrer u. Bauer auf Grund der handschriftlichen Überlieferung, da

noch syr.  $\text{[فاحللكم]} = \text{פָּתַח}$  Jes. 45, 16 Pesch.“ — Aber ein hebr. Nennwort  $\text{הַחֲפֵלֶשֶׁת}$  giebt es nicht; auch ist die Satzconstruction unhebräisch und die Paronomasie ist zerstört.

1) Man könnte höchstens noch an ein Derivat von  $\text{לָעַן}$  denken oder von  $\text{עָלָז}$ , indem  $\text{καταγελάω}$  für  $\text{לָעַן}$  öfter u. für  $\text{עָלָז}$   $\psi$  24, 2 steht. Über Roorda's Auffassung s. die folgende Anm.

2) Wenn in der Vulgata  $\text{בְּבֵית לִפְתּוֹחַ}$  durch *in domo Pulveris* übersetzt ist, so ist daraus nicht zu schliessen, dass Hieronymus  $\text{עֲפָרָה}$  als Appellativum aufgefasst habe; es war ihm wohl darum zu thun, die Paronomasie auch seinen Lesern verständlich zu machen (vgl. auch V. 11b: *quae habitat in exitu* u. s. w.).

3) Umgekehrt geht Roorda von  $\text{עֲבִירִי}$  aus, indem er meint, dass der griechische Übersetzer dabei an  $\text{עֲבָרָה}$  gedacht resp.  $\text{עֲבִירִי}$  als ein Abstractnennwort =  $\text{עֲבִירִי}$  in der Bedeutung von  $\text{עֲבָרָה}$  gefasst habe, was ihn dazu führte, auch  $\text{עֲפָרָה}$  analog zu fassen resp. in  $\text{עֲבָרָה}$  umzuwandeln; aber ein Nennwort  $\text{עֲבִירִי}$  giebt es nicht im A. T. und auch  $\text{עֲבָרָה}$  bedeutet nie (auch Jes. 16, 6. Ps. 7, 7 nicht, wie Gesenius will) Übermuth, sondern Zornesausbruch.

4) Roorda ergänzt hier ein dem  $\text{לִ}$  entsprechendes  $\text{εἰς}$ , also  $\text{εἰς καταγέλωτα ὑμῶν}$  zu *eurem Hohngelächter* (d. h. so dass man euch verhöhnt;  $\text{לִ}$  = zu, wie oft, gefasst), vgl.  $\text{εἰς καταγ.$  1 Macc. 7, 10 zum Gespött.

5) Betreffs des griechischen Zeitwortes vgl. Jer. 6, 26  $\text{κατάπασσε}$  =  $\text{הַחֲפֵלֶשֶׁת}$ ; anders Ez. 27, 30.



12 Codd. Kennic., mehrere von de Rossi (darunter einige spanische; vgl. Raschi, s. V. 8) den Imper. im Texte haben, wollen. Noch weniger spricht für den plur. **החפלים**, den Hartmann u. Roorda zu lesen vorschlagen. — Auch die Wiedergabe von **בית לעפרה** bei Symmachus durch *patera libatoria* geht auf eine Verwechslung zurück; er scheint an **קערה** *Schüssel, Schale* gedacht zu haben (vgl. Num. 7, 13 ff.). — Der Targumist hat **בית** (gewissermassen im Sinne von *die in Häusern* gefasst, vgl. **בית** 1, 5. 9) von **לעפרה** getrennt u. letzteres appellativisch gefasst: *die, welche wohnen in Häusern, werden sich mit Staub bestreuen, mit Asche bedecken ihre Häupter*; da jedoch im Cod. Reuchl. **החפלים** fehlt u. **בעפרה** entsprechend der hebräischen Wortform mit **ה** geschrieben ist, statt mit **ס** (als stat. emphaticus), so legt dies die Vermuthung nahe, dass beide Worte erst später aus dem hebräischen Texte in den Targumtext gekommen (u. deshalb zu streichen) sind, zumal da ein Zeitwort **אחפלו** sich sonst nirgends im Targum findet u. da schon **בקיטמא** mit *Asche* Erläuterung von **לעפרה** ist.

V. 11<sup>a</sup>. Statt **עברי** findet sich in manchen Handschriften **עברי** und umgekehrt **לד** statt **לכם** (Cod. de Rossi 554); diese Lesarten sind werthlos, weil sie offenbar entstanden sind, um die Enallage numeri zu beseitigen. Denselben Grund hat es, wenn Targ. und Vulg. (**עיברי**, **לכו**, transite vobis) zweimal den Plural haben, Pesch. aber zweimal den Singular (s. u.). Zu beachten ist aber, dass auch Aquila und Symmachus, die sich immer genau an den masoretischen Text anschliessen (zB. V. 10, s. o.), hier den Plural haben (*Α διερχεσθε ἑαυτοῖς, Σ διαβαίνετε ὑμῖν*), was doch auf das Vorhandensein der Lesart **עברי** neben **עברי** des masoretischen Textes schliessen lässt. — Das Wort **עריה** (= **עריה**) haben die LXX **עריה** vocalisirt, denn die Übersetzung lautet: *κατοικοῦσα καλῶς*<sup>1)</sup> *τὰς πόλεις αὐτῆς, ἐξῆλθε* etc.; dabei ist zugleich **בש** in der Übersetzung übergangen, weil es bei der Lesung **עריה** absolut nicht in den Zusammenhang passt. Auf eine andere Lesung für **עריה** weist auch die Übersetzung *ἡ πόλις αὐτῆς* des Theodotion hin, der darnach **הערי** las, d. h. wahrscheinlich lesen zu müssen glaubte, um einen erträglichen Sinn zu erzielen. Die Wiedergabe von **שפיר** durch *αἰσχυνομένη αἰσχύνῃ* bei Theodotion scheint auf **בושת** *בושת* als st. constr. fem. des part. in der Form **בוש** nach Gesenius § 72. Anm. 1 gegen Ende; resp. **בשת** nach der gewöhnlichen Form des part.) zurückzugehen.

Die Vulgata hat statt **עריה-בשת** den adjectivischen Ausdruck *confusa ignominia*; es geht dies nicht darauf zurück, dass **עריה** adjectivisch aufgefasst (oder anders dafür gelesen) wäre, sondern es ist freiere, dem lateinischen Ausdrücke angemessenere Übersetzung, die auch den Sinn recht gut wiedergibt, da *confundi* nicht blos in der Bedeutung *bestürzt sein*, sondern auch = *sich schämen* vorkommt, indem so zugleich das sonst pleonastische **בש** durch den Ablativ *ignominia* ausgedrückt wer-

1) Da die LXX sonst die nomina propria als solche wiedergeben, so müssen sie hier **שפיר** als adverbial gebrauchtes Adjectiv gehalten haben, was schon deshalb nicht geht, weil **שפיר** *schön* rein aramäisch ist.

den konnte. — Das Targum hat jedes dieser beiden Nennwörter paraphrasirt: עֲרִיָה durch גֵּלָן עֲרִיא (גֵּלָן contrahirt aus der Pluralform גֵּלָן, s. Winer, S. 87) d. i. *mit aufgedeckter Blösse* (eig. aufgedeckt an Blösse) und בָּשָׁת durch עֲרִיָה בְּהִרְיָן (בְּהִרְיָן, Plural von בְּהִירָה m. Schande in concreter Bedeutung, wie Ex. 21, 19 Jerusch.; so zu lesen statt בְּהִרְיָן Polygl. u. Warsch. Bibel, plur. des part. wie Jer. 6, 15) d. i. *mit nackten Schamtheilen*, indem der Übersetzer die concrete Bedeutung von בָּשָׁת (zB. 1 Sam. 20, 30) und von dem mit עֲרִיָה an sich identischen עֲרִיָה Scham (Gen. 9, 22 f. Lev. 20, 11 u. o.) im Auge hatte. — In Pesch. sind die den Textworten עֲרִיָה בָּשָׁת entsprechenden Worte in veränderter Wortstellung zum folgenden Satze gezogen.

11<sup>b</sup>. Statt צִעֵן übersetzt Peschittha צִעֵן, Zoan (hebr. צִעֵן), d. i. die Stadt Tanis in Unterägypten am östlichen Ufer des tanitischen Nilarmes (des zweiten von Osten), was durchaus keinen Sinn gibt. Dabei ist der erste Satz von V. 11<sup>b</sup> mit den vorausgehenden Worten עֲרִיָה בָּשָׁת zu einem Satze verbunden und, um einen Sinn zu erzielen, überdies die Worte völlig durcheinandergemengt; nach dem Wortlaute צִעֵן צִעֵן צִעֵן צִעֵן *nacht ist herausgegangen u. nicht hat sich geschämt die Bewohnerschaft von Zoan* würde man im hebr. Urtext folgenden Satz erwarten: עֲרִיָה יֵצְאָה וְלֹא בִּשְׁמָה יוֹשְׁבֵי צִעֵן (עֲרִיָה als fem. eines Verbaladjectivs von עָרָה, das im Piel u. Hifil die Bedeutung *entblößen* hat, gedacht); aber es ist nicht daran zu denken, dass so in dem vom syrischen Übersetzer benutzten hebräischen Texte gestanden hat, sondern das יֵצְאָה vor צִעֵן ist vor בָּשָׁת gezogen u. s. w. — Fast noch thörichter ist die Übersetzung der LXX durch *Σεννάα* d. i. שְׁנָאָר (s. Gen. 10, 10), die Landschaft am unteren Lauf des Euphrat u. Tigris, wogegen allerdings andere Handschriften *Σεννάν* lesen (Codd. 62, 147, Hieron.; in der Schreibung *Σαιννὰν* auch Ald., Codd. 42, 68 u. a.), was Wiedergabe des hebr. צִעֵן sein soll, ebenso wie bei Aquila *Σανναών* resp. nach Cyrill *Σενάν* und bei Theodotion *Σανιών*<sup>1)</sup>, während bei Symmachus die Wiedergabe durch [ἡ κατοικία] εὐθινοῦσα (so auch bei Cyrill statt εὐσθινοῦσαν zu lesen, s. Field) *blühend, gedeihend* auf eine Verwechslung mit שְׁנָאָר (wofür εὐθ. ψ 122, 5 in LXX u. Jes. 32, 9 in den anderen Übersetzungen steht) zurückgeht, das sich auch in 2 Codd. Kennic. (96 nach erster Hand, vielleicht auch 115) und in 4 Codd. de Rossi (2, 174, 226, 440) findet<sup>2)</sup>. — Statt der letzten Worte מִכָּה עֲמַדָּתִי haben die LXX anders gelesen; die Übersetzung *πληγὴν ὀδύνην* lässt aber nicht recht erkennen, was der griech.

1) Vgl. über die verschiedenen Lesarten für צִעֵן Michaelis in Bibl. Or. XX, p. 169—172; nur soll man bei den Abweichungen der Übersetzungen nicht mit diesen sogleich eine entsprechende Abweichung des hebräischen Textes annehmen.

2) Ob nun *Σεννάν* nachträgliche Verbesserung des LXX-Textes, welche auf Grund des masoretischen Textes spätere Abschreiber vornahmen, oder ob *Σεννάα* durch Misverständniss von einem Abschreiber aus dem ursprünglichen *Σεννάν* verstümmelt worden ist, wie Vollers will, lässt sich nicht entscheiden. Angesichts der bekannten Tendenz mancher Handschriften, den LXX-Text dem hebr. Text adäquater zu machen, entscheide ich mich für das Erstere.

Übersetzer las resp. lesen zu müssen meinte. Davon scheint *πληγήν* auf *מִכָּה* (resp. nach V. 9 *מִכּוֹת*) für *מָכָה*, wofür jedoch ein Späterer aus Unkenntniß noch ausserdem *ἐξ ὕμῶν* einschaltete (vgl. *ἐν Βακειμ* V. 10), hinzuweisen, da *מָכָה* in der Regel durch *πληγή* wiedergegeben wird (Lev. 26, 21. Nu. 11, 33. Dt. 25, 3 u. o.; s. o. V. 9); u. statt *עֲמַדְתִּי* scheint der Übersetzer *עָמַלְתִּי* resp. *עָצַבְתִּי* oder *עָצְבָהוּ* (so Vollers) im Auge gehabt zu haben, da *עָמַלְתִּי* auch Hi. 4, 8. 7, 3. 15, 15, *עָצַב* Jer. 14, 3. *ψ* 127, 2 durch *ὀδύνη* übersetzt wird, oder es könnte *מִרְתִּי* (vgl. *מִרּוֹת* V. 12 durch *ὀδύνη*) in der Bedeutung *sein bitteres Leid* zu Grunde liegen, wie *ὀδ.* auch Jes. 38, 18. Am. 8, 10. Hi. 3, 20 für *מִרְתִּי*, sowie Sach. 12, 20 für den Inf. Hifil von *מָרַר* steht <sup>1)</sup>. Gut ist aber der Vorschlag Roordas, statt *πληγήν ὀδύνης* zu lesen *πληγήν αὐτῆς* (= *מִכָּה*, wie die LXX nach Bauer für *עֲמַדְתִּי* lasen), da allerdings aus *αὐτῆς* leicht *ὀδύνης* werden konnte, zumal wenn der betreffende Abschreiber den Sinn der schwierigen Stelle nicht verstand u. mit seinen Augen auf das *ὀδυν.* in V. 12 fiel. Eine Bestätigung dieser Conjectur liegt darin, dass die Peschit̃tha dafür *ܫܠܫܬܐ ܕܝܗܪܐ ܕܝܗܪܐ* *ihr Unglück* (eig. *ihren Schlag*, vgl. *ܫܠܫܬܐ* für *מִכָּה* V. 9) bietet; es würde dann Peschit̃tha hier wie auch sonst bisweilen (s. die Charakt. der Pesch.) von der Übersetzung der LXX abhängig sein <sup>2)</sup>. — Wenn in der Vulgata *עֲמַדְתִּי* durch *quae stetit sibimet* wiedergegeben ist, so scheint dies auf andere Vocalisation von *עֲמַדְתִּי* hinzuweisen: etwa *עֲמַדְתִּי* (resp. mit Femininsuffix *עֲמַדְתִּי*) = *עֲמַדְתִּי* mit Dativus ethicus (wobei das Masculinsuffix hart, aber nicht unmöglich sein würde). — Über verschiedene Verbesserungsversuche Schnurrers (zB. *מִכָּה* = *so dass sie nicht klagt*) s. z. St.

Die richtige Erfassung des Sinnes war für die alten Übersetzer dadurch unmöglich gemacht, dass sie *לָקַח* in dem gewöhnlichen Sinne *erhalten, empfangen*, nicht in dem Sinne von *wegnehmen* fassten. So übersetzt Vulgata: *planetum domus vicina accipiet ex vobis, quae stetit sibimet* d. h. etwa *das Nachbarhaus, welches für sich stand, wird von euch her* (d. h. infolge eures Missgeschicks) *die Wehklage erhalten*; als Object zu *לָקַח* fasste der Übersetzer also *מִכָּה*, zumal da er *עֲמַדְתִּי*, wofür er anders las (s. o.), nicht als Object erkannte, als Subject aber das von *מִכָּה* losgetrennte *בֵּית הָאֵזֶל*. Auch Peschit̃tha hat

1) An *חֲבֵרְתִּי* (d. i. *חֲבֵרְתִּי* resp. *חֲבֵרְתִּי*) *seine Strieme* ist wohl kaum zu denken, wie denn auch *חֲבֵרְתִּי* nie durch *πληγή* wiedergegeben wird (gegen Rosenmüller). Eher noch liesse sich denken, dass *חֲבֵרְתִּי* V. 12 (als von *חֵי* in seiner urspr. Bedeutung *kreisen*, oder auch *חֲבֵרְתִּי* als 3. masc. sing. krank sein, vgl. Jes. 53, 10 LXX) heraufgenommen, dann aber in V. 12 nochmals übersetzt worden wäre, wie sich solche doppelte Übersetzung eines Wortes bisweilen findet; doch käme diese Vermuthung nur in dem Falle in Betracht, wenn *עֲמַדְתִּי* in dem Texte des griech. Übersetzers gefehlt hätte (resp. *πληγή* dem *עֲמַדְתִּי* entspräche).

2) Nach Bauer wäre allerdings *מִכָּה* zugleich die ursprüngliche Lesart, so dass der Syrer nicht von den LXX abhängig wäre. Dass *מִכָּה* wirklich die ursprüngliche Lesart sei, ist deshalb nicht möglich, weil die Paronomasie in der Zusammenstellung von *מִכָּה* u. *עֲמַדְתִּי* = „Verweilen, Aufenthalt“ beruht: *Die Klage um Beth-Ha-ezel* (genauer: der Grund der Klage d. i. die Zerstörung der Stadt) *nimmt weg den Aufenthalt in ihr*, so dass also der Name der Stadt im Gegensatz zu ihrem gegenwärtigen Zustande steht.

jedenfalls wegen der falschen Auffassung des  $\text{קָרַח}$  statt  $\text{עַמְדָּתִי}$  anders gelesen (s. o.) u. darnach übersetzt:  $\text{מִן־מַדְלָאֵי בֵּיתֵיכֶם וְאִתְּכֶם מִלְּפָנֵי מַלְאָכֵי הַמֶּלֶךְ הַזֶּה}$  die *Klage von Beth-'Ausil wird von euch ihr Unglück* (d. h. das von ihr zu beweïnende Unglück, demnach = ihr Object) *hernehmen*. Betreffs der letzten Worte (von  $\text{קָרַח}$  an) scheint Pesch. von LXX abhängig zu sein; doch ist die Übersetzung beider insofern verschieden, als die LXX  $\text{בֵּית הָאֵצֶל}$  appellativisch gefasst und die beiden Sätze von V. 11<sup>b</sup> zu einem verbunden haben:  $\text{οὐκ ἐξῆλθε κατοικοῦσα Σενναάρ κόψασθαι οἶκον ἐχόμενον αὐτῆς, λήψεται ἐξ ὑμῶν πληγὴν ὁδύνης}$  nicht ist ausgezogen die Bewohnerschaft von Sinear, zu beklagen<sup>1)</sup> das Haus, das daran stösst<sup>2)</sup>; es wird nehmen von euch den schmerzvollen Schlag (was etwa so zu verstehen ist: die Bewohner von S. werden nicht nöthig haben auszuziehen, um den Nachbarort zu beklagen, da sie über eigenes Unglück zu klagen haben werden). — Interessant ist die Übersetzung des Targumisten. Da derselbe selbst die Empfindung hatte, den Sinn nicht zweifellos richtig erfasst zu haben, so hat er, gewissermassen um alle Möglichkeiten der Bedeutung des Wortspieles dem Leser zur Auswahl vorzulegen, dieselben in einen grossen Satz paraphrasirend zusammengefasst: *macht euch eine Klage mit Bitterkeit über die Getödteten eurer Helden, [ihr von] Beth-Zalla'é, [über] die Häuser eures Wohlgefallens, welche ihr zusammengeraubt habt und brachtet eins zum anderen hinzu; darum wird fortgenommen werden von euch das Kostbare eures Landes*. Zunächst ist  $\text{בֵּית הָאֵצֶל}$  zusammengebracht mit dem Ortsnamen  $\text{בֵּית צֶלְאָה}$  (wahrscheinlich s. v. a. Gerberhaus; die Lesart ist von Levita bezeugt); sodann liegt in den Worten  $\text{וְהַיְיָרִיתִי אֶנְסִין}$  welche ihr zusammengeraubt habt ein Hinweis auf  $\text{אֶצֶל}$  in der Bedeutung *wegnehmen*, resp. es ist  $\text{אֶצֶל}$  des Gleichklangs halber mit  $\text{הָאֵצֶל}$  zusammengebracht<sup>3)</sup>; schliesslich scheinen die Worte  $\text{וּמִקְרִבִּין דִּין לְסִטְרֵי דִין}$  und brachtet eins zum andern hinzu auf eine Fassung des  $\text{אֶצֶל}$  im Sinne von *Nähe* resp. *Nahebringung* zurückzugehen. Im Folgenden ist bei der Verbalform  $\text{יִקָּח}$ , die durch  $\text{יִהְיוּנִסְבּוּ}$  *es wird fortgenommen werden* übersetzt wird, entweder unbestimmtes Subject angenommen (= man wird fortnehmen, s. Gesenius, § 137, 3) oder es ist  $\text{יִקָּח}$  gelesen worden; wenn aber  $\text{עַמְדָּתִי}$  durch  $\text{שְׂפָרֵי אֶרֶצְכֶּם}$  *das Kostbare eures Landes* ersetzt ist, so wird für  $\text{עַמְדָּתִי}$  an  $\text{הַמְּדָה}$  *Begehren, Kostbarkeit* gedacht worden sein (so schon Bauer; auch liest Cod. de Rossi hispanicus 26 in erster Hand  $\text{הַמְּדָתִי}$ ). So liegt hier zum ersten Male ein Beispiel für

1) Dasselbe meint Theodotion mit den Worten  $\text{ἐλξ κοπετόν}$ . Betreffs des vorausgehenden  $\text{Σενναάρ}$  s. o.

2) Entsprechend dem  $\text{אֶצֶל}$  *nahe bei*; denn  $\text{ἐχέσθαι}$  c. gen. bedeutet: unmittelbar an etwas grenzen; vgl. Symm.  $\text{ἐξῆς}$ . Da die Abweichung der LXX in diesem Verse ziemlich bedeutend ist, so darf man nicht sagen, dass der Übersetzer statt  $\text{אֶצֶל}$  gelesen habe  $\text{אֶצְלָה}$  (Vollers); vielmehr ist das  $\text{אὐτῆς}$  nur zur Erläuterung aus dem Zusammenhang genommen.

3) Der Ausdruck  $\text{בתי המדחקן}$  *die Häuser eures Wohlgefallens* könnte vielleicht noch eine Erinnerung an die Grundbedeutung von  $\text{אֶצֶל}$  *sich zugesellen* enthalten; denn auf  $\text{עַמְדָּתִי}$  in der Bedeutung *Aufenthalt* wird er sich wohl kaum beziehen.



die sich mehrfach wiederholende Sitte des Targums vor, ein u. dasselbe (seiner Bedeutung nach unsichere) Wort durch mehrere Ausdrücke, die ebensoviel Auslegungsmöglichkeiten repräsentiren, wiederzugeben.

V. 12<sup>a</sup>. Die Übersetzung der LXX τίς ἡρξάτο εἰς ἀγαθὰ κατοικοῦσθαι ὀδύνας; d. h. *wer fängt an zum Guten für die, die in Schmerzen wohnt* (nach Cyrill u. Theodoret auf unvermuthete Befreiung der Stadt Jerusalem bezüglich, s. meine Abhandlung über „die arabische Übersetzung des Micha“, bei Stade, Zeitschrift 1885, S. 129) geht zurück auf die Lesung מִי statt מִי und הָהֵל statt הָלָה; dagegen setzt ἀναμένονσα des Theodotion<sup>1)</sup> keine andere Lesart (etwa von הָלָה *warten*) voraus, sondern dieser griechische Übersetzer meinte jedenfalls, dass auch das Kal von הָלָה resp. הָלָה ebenso wie das Hifil (Gen. 8, 10. Ri. 3, 25) u. Pilel (Ili. 35, 14) die Bedeutung *warten* haben könne. Da die Vulgata (quia infirmata est in bonum, quae habitat in amaritudinibus *weil schwach geworden ist zum Guten, die in Bitterniss* [d. i. in traurigen Verhältnissen] *wohnt*) הָלָה durch *infirmata est* wiedergibt, so ist entweder הָלָה richtig als 3. fem. des Perfekts von הָלָה resp. הָלָה gefasst u. diesem der Bedeutung *schwach sein* beigelegt, oder da הָלָה *kreisen* im AT. nicht in der Bedeutung *schwach sein* vorkommt, von הָלָה *krank sein* abgeleitet und zwar entweder הָלָה gelesen oder הָלָה als fem. des Particips הָלָה = הָלָה vocalisirt gedacht. Auch die Übersetzung des Aquila ἡρξώσθησεν *sie ist schwach geworden* (vgl. ἡρξώστω Gen. 47, 1 für הָלָה bei Aquila nach dem cod. Mosqu., LXX 2 S. 13, 5. 6 für הָלָה, 1 Kön. 14, 1. 2 Chron. 22, 6) und der Peschitha ܠܗܝܬܐ ܠܗܝܬܐ *sie ist erkrankt* gehen wahrscheinlicher auf das Zeitwort הָלָה zurück (also wohl 3. fem. des Prf. הָלָה vorausgesetzt). — Für מִרִּית hat die Peschitha ܡܪܝܬܐ *und ist widerspenstig gewesen*; also hat der syrische Übersetzer מִרִּית von מִרִּית abgetrennt u. dafür מִרִּית oder מִרִּית (scil. מִרִּית, so Bauer) gelesen resp. an eine entsprechende Participialform gedacht. In ähnlicher Weise übersetzt Symmachus: [ἡ κατοικοῦσα] ἡ παραπικραίνουσα *die da erbittert* (παρ. auch Dt. 31, 27; 1 Kön. 13, 21; ψ 5, 12. 77, 8 u. ö. für מִרִּית u. מִרִּית *erbittern*), d. h. durch Widerspenstigkeit. Oder sollten Peschitha Symmachus nur מִרִּית im Sinne von *Stadt der Bitterkeiten* frei übersetzen u. zugleich der Bedeutung nach erläutern wollen? — Dagegen weist die Übersetzung des Theodotion κατοικοῦσα εἰς ὕψος auf מְרִי *Höhe* (resp. im Plural מְרִי) hin; doch kann diese falsche Lesung selbstverständlich nicht in Betracht kommen. Die Vulg. hat entsprechend den vorausgehenden Versen: quae habitat in amaritudinibus (Hier. in Marot), so dass nur Aquila (καθήμενη Μαρωθ) מְרִית als nomen proprium wiedergibt.<sup>2)</sup> — Das Targum bietet wieder eine längere Paraphrase: *denn*

1) Das Zeitwort ܡܪܝܬܐ des Syrohex. für die Übersetzung des Symmachus wird auch auf ein griechisches Zeitwort im Sinne von *warten*, und zwar ein Synonymon von ἀναμένειν (dies durch ܡܪܝܬܐ wiedergegeben) zurückgehen, nicht aber auf νομιζεῖν oder ἐλπίζειν (so Field).

2) Betreffs der LXX, welche [κατοικοῦσα] ὀδύνας bieten, vgl. oben zu V. 11<sup>b</sup>.

sie wohnte in dem Besten (d. i. dem besten Theil) des Landes und hoffte auf Gutes und hoffte zurückzukehren zum Gesetze (vgl. Targ. Am. 9, 1). Was wollt ihr thun? Hiervon sind die Worte: ארִי דָּהוּת יִרְבָּא אַרְעָא על שֶׁ־אֵרְעָא denn sie wohnte im Besten des Landes wahrscheinlich aus V. 11 entnommen (s. d.), da in מְרוֹת kein auch nur annähernder Sinn liegen kann und wohl kaum an eine Lesart מְרוֹת u. dergl. gedacht werden kann; ferner findet sich doppelte Wiedergabe von מְרוֹת, das in der Bedeutung *warten* gefasst ist (s. o.), indem im 2ten Satz das לְטוֹב durch den Hinweis darauf, dass die Gesetzeserfüllung das einzig wahre Gute sei, näher erläutert wird<sup>1)</sup>; schliesslich soll die rhetorische Frage entweder nur den Zusammenhang zwischen den beiden Theilen dieses Verses vermitteln oder es geht auf eine Ausdeutung von מְרוֹת = מָה עֲשׂוּת (?) u. dergl. zurück.

V. 12<sup>b</sup>. Da alle alten Übersetzungen שֶׁ־ durch den Plural wiedergeben, mit einziger Ausnahme der Vulgata, u. da einige Handschriften (Codd. de Rossi 295, 380 u. 789; auch Bibl. Soncin.) auch לְשֶׁ־יִרְבָּא lesen, so meint Roorda, dass man so lesen müsse, zumal da sehr leicht das Jod abfallen konnte, weil das folgende Wort יִרְשָׁלַם mit Jod beginnt. Doch ist diese Lesart keinesfalls nöthig; denn dass die alten Übersetzungen שֶׁ־ durch den Plural wiedergaben, erklärt sich sehr leicht daraus, dass der Singular in solcher Verbindung zunächst überrascht u. sich in Parallelstellen fast nie findet; und eine Nöthigung, שֶׁ־ durch den Plural zu ersetzen, liegt gleichfalls nicht vor. — In der Peschittha sind übrigens diese letzten Worte לְשֶׁ־יִרְבָּא ganz unrichtiger Weise von diesem Verse getrennt und zum folgenden gezogen worden (s. u.).

V. 13<sup>a</sup>. Die Übersetzung der Peschittha lautet: *Gegen*<sup>2)</sup> die Thore Jerusalems hat angeschrirt die Wagen der Rosse die Bewohnerin von Lachis. Demnach hat der Syrer die letzten Worte von V. 12 zu diesem Verse gezogen und wahrscheinlich statt יִרְשָׁלַם גֵּרָמָה גֵּרָמָה גֵּרָמָה gelesen. Aber wenn auch in der prophetischen Rede wie in der Poesie der Artikel fehlen kann, wo er in der Prosa stehen müsste, so ist es doch weder nöthig noch rathsam, die Lesart mit Roorda als die ursprüngliche anzusehen, weil in V. 13<sup>b</sup> die Bewohnerschaft von Lachis angeredet ist u. die Form der Aufforderung auch in den folgenden Versen sich findet<sup>3)</sup>. Übrigens hat der Syrer — wenn das genetivische וְ vor לְ nicht eine gedankenlose Korrektur des ursprünglichen Textes nach dem Genetiv ἰππευόντων in den LXX ist — das וְ vor יִרְבָּא als Exponent des Genetivs gefasst (vgl. לְעִירָה V. 10). — Auch die LXX

1) Nach Bauer ist der Hinweis auf die Gesetzeserfüllung bedingt durch die Auffassung von מְרוֹת יִרְשָׁלַם, was der Targumist als Beweis u. äusseres Zeichen der Reue gefasst habe.

2) Die Präposition כִּנְגַם steht hier wie häufig im feindlichen Sinne, vgl. Bernstein's Lexicon syriacum, p. 371 f.

3) Dass V. 13 zu den folgenden, nicht zu den vorausgehenden Versen gehört, zeigt ausser dem Zusammenhange auch der Umstand, dass in V. 12 ein grösserer Abschnitt zu Ende gekommen ist, wie der Refrain zeigt.

haben statt ירח anders gelesen, aber nicht bloss eine andere Form, sondern ein anderes Wort. Denn das Nennwort ψόφος [ἀρμάτων καὶ ἰππεύοντων] entspricht entweder einem hebr. ירח<sup>1)</sup> (Inf. von רחם lärmen, so Schleusner), oder da ein dem י entsprechendes καὶ nicht dasteht, dem Inf. רחם von dem gleichbedeutenden רחם (so Roorda), oder dem Nennwort רחם (so Reinke); dem Aussehen von ירח würde aber besser der Inf. von רחם mit den Füßen stampfen entsprechen, für welches auch Ez. 6, 11 bei den LXX das Zeitwort ψοφέω steht (vgl. noch רחם<sup>2)</sup>), das auch von dem Lärme gebraucht wird, den rasselnde Kriegswagen hervorrufen, so Nah. 3, 2. Jer. 47, 3). Das Wort ἰππεύοντες, welches Wort sonst nur noch für רחם Ez. 23, 23 vorkommt (vgl. aber ἰππεύς für רחם zB. Gen. 49, 17 resp. רחם Am. 2, 15; רחם zB. Gen. 50, 9 u. für רחם im Sinne von Reiterei Ex. 14, 9), ist wahrscheinlich dadurch hervorgerufen, dass auch sonst, zB. 1 Sam. 8, 11, sich die Zusammenstellung ἄρματα und ἰππεῖς findet (für רחם und רחם); denn es ist kaum anzunehmen, dass die LXX רחם statt רחם lasen, wie überhaupt diese Übersetzung von רחם eher durch Missverständniss u. Conjekturen als durch andere Lesung hervorgerufen sein wird. Überdies haben die LXX die folgenden Worte ירחב לרחם, weil sie sie mit dem vorhergehenden absolut stehenden Worte nicht verbinden konnten, zum folgenden Satze gezogen, wo sie das Subject bilden: *die Bewohnerschaft von Lachis ist der Anfang der Sünde für die Tochter Zions* u. s. w. — Die Übersetzung der Vulgata *tumultus quadrigae stuporis habitanti Lachis* ist rücksichtlich der ersten beiden Worte sicher abhängig von LXX ψόφος ἀρμάτων; statt ירח scheint sie רחם in der Bedeutung *Beben* (zB. Ez. 12, 18) gelesen resp. vermuthet zu haben, was zugleich für ἰππεύοντες = רחם spricht, und das ל hat sie als Exponent des Genetivs gefasst (vgl. V. 10 in domo pulveris). Dass aber ירחב לרחם als Dativ zum Vorausgehenden gezogen ist, geschah, weil dies das einzige Mittel war, diese Worte mit den vorausgehenden zu einem Satze zu vereinigen. — Dagegen geht die Übersetzung des Targum: *schirrt an die Kriegswagen, werft euch auf die Rosse*<sup>3)</sup> auf den masoretischen Text zurück; denn טקס schirrt an (טקס Pael denom. von τάξις, eig. ordnen; der Plural steht im Targum fast immer für collectiven Singular, deshalb auch: *die ihr wohnt zu Lachis*) entspricht genau dem רחם, und לרחם ist als elliptischer Satz für sich gefasst (= *an die Rosse!*, wie zB. Hos. 8, 1) und paraphrasirend wiedergegeben (wobei fraglich ist, ob רחם die intransitive Bedeutung haben kann).

V. 14<sup>a</sup>. Die LXX haben hier statt שלחיהם und vielleicht auch statt תחני anders gelesen resp. vocalisirt: ἐξαποστελλομένους weist auf שלחיהם (Bauer) = *Fortgeschickte* hin und für תחני steht δώσει (wofür an-

1) So muss für ירח und ירח bei Schleusner gelesen werden.

2) Dagegen ist an רחם (so Vollers) deshalb nicht zu denken, weil dies nur vom Donnergekrach gebraucht wird.

3) Statt der gewöhnlichen Lesart רחם (collectiver Singular entsprechend dem hebräischen רחם) ist besser mit Cod. Reuchl. die Pluralform רחם zu lesen.

dere Codd. bei engerem Anschlusse an den masoretischen Text δώσεις einsetzen: Codd. III, 22, 23, 26, u. a.; Syro-hex., s. Field), wozu als Subject wahrscheinlich *Αρχεὶς* aus V. 13 gedacht ist (da Gath nicht wohl Subject sein kann). Darnach lautet die Übersetzung: *darum wird es Vertriebene*<sup>1)</sup> *hingeben bis über das Gebiet von Gath*, d. h. die aus der Stadt Lachis vertriebenen Flüchtlinge werden bis zum Gebiete von Gath streifen, es zu überschwemmen, wobei ausserdem מורשׁר als Appellativum gefasst ist (κληρονομία *Erbschaft, Besitz*, hier in der übertragenen Bedeutung des hebr. Nennwortes) und ausserdem vielleicht noch עַד (wegen ἕως) statt עַל vorausgesetzt ist (wie auch umgekehrt Jes. 9, 5 עַל = ἐπὶ für עַד *Ewigkeit*). Die Übersetzung der Vulgata ist ganz von LXX abhängig: dabit emissarios (im classischen Latein *Ausspäher, Spion*) super hereditatem Geth. — Auch Targum u. Peschitha haben מורשׁר nicht richtig gefasst: der Targumist scheint an מורשׁר in der weiteren Bedeutung *Mitgift* (eig. was man der Tochter mitschickt resp. nach der urspr. Abstractbedeutung *Verheirathung*; so 1 K. 9, 16) gedacht zu haben, gibt dem Worte aber die allgemeinere Bedeutung *Geschenke* (ebenso A, Σ u. Θ<sup>2)</sup>: *darum wirst du (fem.) Geschenke senden denen, die Gath in Besitz nehmen* (לְמַחְשֵׁנָהּ בָּהּ cod. Reuchl.), wobei ausserdem מורשׁר concret im Sinne von *Besitzerschaft*, wie מורשׁר = *Bewohnerschaft*, verstanden ist; der syrische Übersetzer fasst aber מורשׁר im Sinne von *Erlassung* d. i. *Verzeihung* (vgl. מורשׁר *Vergeltung* von שָׁלַם), was aber deshalb sprachlich nicht möglich ist, weil מורשׁר in der Bedeutung *erlassen* (analog dem griech. ἀφίημι) nicht vorkommt, u. überdies auch die Übersetzung keinen Sinn giebt. — Unnötig ist der Vorschlag Roorda's מורשׁר zu lesen.

V. 14<sup>b</sup>. Die Abweichungen der alten Übersetzungen (excl. Targ. u. Symm., welche אנורי richtig als n. pr. gefasst haben), gehen sicher nicht auf eine Lesart אנורי auch an Stelle von אנורי zurück, sondern sie haben nur das appellativisch gefasste אנורי<sup>3)</sup> als gleichbedeutend mit אנורי angesehen, was wenigstens für Pesch. als sicher erscheint, weil dort zweimal dasselbe Wort (אנורי *Nichtigkeit*) steht. Die LXX haben zunächst בְּרֵי אֲנוּרִי durch οἴκους καταλούς wiedergegeben (noch abhängig von δώσει V. 14<sup>a</sup>, ebenso Vulg.), welche Worte aber zugleich als Subject (also im Nominativ) zu den folgenden Worten wieder ergänzt werden müssen: *sie* (die nichtigen Häuser) *sind geworden zu Nichtigem* (εἰς κενὸν ist Hebraismus, entsprechend der Verbindung לְהָרָה, vgl. 1, 2 לְהָרָה = εἰς μαρτύριον), wogegen bei der Lesart des Codex Alex. εἰς κενὰ ἐγένετο übersetzt werden kann: zu

1) Oder ἑξαποστελλόμενοι ist nach Vulg. emissarii, wenn dieses in seiner classischen Bedeutung *Ausspäher* steht u. nicht einfache Wiedergabe von ἑξαποστ. = *Vertriebene* ist, auch hier durch *Spione* wiederzugeben.

2) Oder sollten die Übersetzer מורשׁר im Sinne von *Gesendetes, Geschenktes* gedacht haben? An eine Lesung δώσεις für δώσεις (so Middeldorpf) ist natürlich nicht zu denken (s. Field).

3) Die Vulgata könnte auch hier die Übersetzung durch das Appellativum nur aus dem Grunde vorgezogen haben, um das Wortspiel verständlich zu machen (s. o. zu V. 10 ff.): domus mendacii in deceptionem. Ähnlich Α ψεύδους.



*Nichtigem ist es ausgeschlagen den Königen von Israel.* Die Frage, ob die LXX  $\text{לְכָרִים}$  selbst als Adjectivform angesehen oder nur den Abstractbegriff durch das Adjectivum, wie oft, wiedergegeben haben, lässt sich nicht entscheiden u. ist auch ganz belanglos. — Nur Theodotion scheint statt  $\text{לְכָרִים}$  anders gelesen zu haben, denn die Übersetzung  $\xi\xi \text{ ἀνάγκης}$  (in Syro-hex.  $\text{ܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ}$ ) liesse sich erklären, wenn er an  $\text{לְכָרִים}$  *hart* = *gewaltsam* (vgl.  $\text{לְכָרִים}$  Iliob 30, 25 durch  $\text{ἐν ἀνάγκαις}$ , LXX) gedacht hätte. — Das Targum bietet wieder eine Paraphrase: *die Häuser von Achsib werden überliefert werden den Heiden wegen der Sünden, dass in ihnen die Könige Israels den Abgöttern gediend haben.* Die Paraphrase dient dazu, einen Zusammenhang in die Worte zu bringen resp. den, den der Übersetzer darin zu finden glaubte, deutlich zum Ausdruck zu bringen. Dabei scheint er  $\text{לְכָרִים}$  gefasst zu haben im Sinne von *in Rücksicht auf die Könige Israels*, d. h. bezüglich (wegen) ihres Götzendienstes.

V. 15<sup>a</sup>. Statt  $\text{וְעַתָּה}$  scheinen die LXX ( $\xi\omega\varsigma$ )  $\text{וְעַתָּה}$  gelesen zu haben; der ganze Satz ( $\xi\omega\varsigma \text{ τοὺς κληρονόμους ἀγάωσι, κατοικοῦσα Λαχεὶς}$ ) erklärt sich so, dass  $\text{וְעַתָּה}$  in collectivem Sinne gefasst ist (was hier nicht gerade nöthig ist) u. deshalb durch den Plural wiedergegeben wird (ebenso Targ.), ferner ist für  $\text{וְעַתָּה}$  (=  $\text{וְעַתָּה}$ ) die dritte Person gesetzt (wie in V. 14, s. d.) und ausserdem ist  $\text{מִשָּׁנָה}$  als Appellativum gefasst u. deshalb *Λαχεὶς* aus V. 13 eingefügt<sup>1</sup>). In der Vulgata (adhuc haeredem adducam tibi, qui habitas in Maresa) ist  $\text{וְעַתָּה}$  in der Bedeutung *noch* (d. h. von jetzt an noch, wie Jes. 10, 25, ebenso  $\Sigma \xi\tau\iota$ ) gefasst und der Accusativ haeredem ist abhängig zu denken von dem aus V. 14 zu ergänzenden „dabit“. Dabei ist  $\text{וְעַתָּה}$  übergangen worden; vielleicht deshalb, weil es, nach V. 14 durch die 3. Person ersetzt (vgl. LXX  $\text{ἀγάωσι}$ ), bereits in *dabit* mit enthalten ist.

V. 15<sup>b</sup>. Die ganz abweichende Übersetzung der Peschitha ist nur die Folge davon, dass der Übersetzer  $\text{עֲלֵם}$  nicht als Stadtname erkannte, sondern es als  $\text{עֲלֵם}$  fasste und alsdann, um in die Worte, die so für ihn unverständlich sein mussten, einen Sinn zu bringen, ganz willkürlich den Wortlaut änderte: *bis in Ewigkeit* ( $\text{בְּעֶלְמָא}$ ) *wird er erhöhen* (Pael  $\text{נָחַל}$ ) *die Ehre Israels*, wobei das Prädicativum entweder auf die Lesung  $\text{נָחַל}$  (defektiv geschrieben) zurückgeht oder wahrscheinlicher nach dem Zusammenhange gerathen ist. Aber vielleicht ist mit Roorda als ursprüngliche Übersetzung  $\text{בְּעֶלְמָא}$  (*nach Adullam wird er [Gott] kommen lassen*) zu restituiren. Mehr dem hebräischen Wortlaute entsprechend übersetzt LXX:  $\xi\omega\varsigma \text{ Ὁδολλὰμ ἦξει ἡ δούξα τῆς θυγατρὸς Ἰσραήλ}$ , also mit Einfügung von  $\text{τῆς θυγατρὸς}$ , um *Ἰσραήλ* dadurch als Bezeichnung der Bevölkerung (vgl. die Verbindung  $\text{בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$ ) zu kennzeichnen (vielleicht in Erinnerung an  $\text{בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$ ).

1) Statt der Interpunction hinter *Λαχεὶς*, so dass der folgende Satz mit *κληρονομία* beginnt (so Tischendorf u. die älteren Ausleger zB. Bauer), ist mit Field besser hinter *κληρονομία* zu interpungiren.

בְּנֵי יִשְׂרָאֵל Jes. 17, 3) <sup>1)</sup>. Oder sollte τῆς θυματρός auf ein בְּנֵי, zu welchem בְּנֵי [בְּנֵי] den Anlass gegeben hätte, hinweisen? Erst secundär ist die Lesart verschiedener LXX-Handschriften (22, 36, 51 u. a.; vgl. cod. 86, s. Field), welche in Erinnerung an das häufige בְּנֵי-צִיּוֹן das Ἰσραήλ mit Σιών vertauscht haben. — Das Targum hat wieder den Satz paraphrasirt: *bis Adullam werden sie hinansteigen und werden hineingehen in das Gebiet (הַרְוֵה) des Landes Israel*. Hierbei ist nur auffällig, dass scheinbar כְּבוֹד in der Übersetzung übergangen ist; da dies nun aber aller Analogie nach sehr unwahrscheinlich ist u. deshalb anzunehmen ist, dass ein Ausdruck der Paraphrase das כְּבוֹד wiedergeben soll, so bleibt nichts übrig, als dass כְּבוֹד vom Targumisten in der Bedeutung *herrliches Land* gefasst worden ist <sup>2)</sup>, was im Hinblick auf Stellen wie כְּבוֹד הַלְבָּנוֹן *die Herrlichkeit des Libanon* Jes. 35, 2. 60, 13 vgl. כְּבוֹד יְצֵרוֹ 10, 18 nicht unwahrscheinlich ist, indem er also כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל analog im Sinne von *die Herrlichkeit Israels* d. h. des Reiches resp. Land Israel fasste, worunter er nach V. 14<sup>b</sup> das Reich Juda verstand. So bieten auch hier die alten Übersetzungen keine Handhabe zur Verbesserung des Textes.

Denn die Schwierigkeit liegt bei diesem Satze darin, dass in den Worten unseres Textes kein Wortspiel vorliegt, das sich an den wirklichen oder vermeintlichen Sinn des Nomen proprium עֲדָלָם anschliesse, wie dies in allen vorausgehenden Sätzen von V. 10 an der Fall ist, wobei wie zB. in 15<sup>a</sup> auch noch ein Gleichklang mit dem betreffenden Stadtnamen hinzukommt. <sup>3)</sup> Dazu kommt, dass alle Versuche, in der einfachen Aussage, die der Satz enthält, eine dem Inhalte der vorausgehenden Verse entsprechende Strafandrohung nachzuweisen, keinen Erfolg haben (s. die Commentare). Darnach bleibt nichts übrig als anzunehmen, dass עֲדָלָם ausser seiner direkten Bedeutung als Stadtname zugleich noch eine Ausdeutung zum Zwecke des Wortspieles enthalte; dies könnte aber nur der Fall sein, wenn es zugleich an die ähnlich klingenden Worte עֲדָלָם יֵרַע erinnern sollte. Dann ergiebt sich ein prägnanter, eine Strafandrohung enthaltender und so nach Inhalt wie nach Form den vorausgehenden Sätzen genau entsprechender Sinn: *bis nach Adullam — bis zu ihrem Joche* <sup>4)</sup> — *wird der Adel (= die Adligen)*

1) Nach einer Notiz des Hieronymus las man die Worte ἡ δόξα τῆς θυματρός Ἰσραήλ auch als Anfang des folgenden Verses. Darauf gründet Bauer den Vorschlag, כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל zum Folgenden zu ziehen: *adducam vobis incolae Maresae adhuc haeredem qui Adullam usque veniet; o gloria Israelis* (i. e. gloriosa illustris Israel) *decalrare etc.*, so dass die Paronomasie in dem Gegensatze zwischen כְּבוֹד und den Zeitwörtern des Kahlmachens läge; aber Bauer selbst weist darauf hin, dass כְּבוֹד gewöhnlich masculinisch construiert wird. Weiteres s. z. St.

2) Anzunehmen, dass er statt כְּבוֹד an כְּבוֹל oder ein anderes, dem תְּרוֹמָה entsprechendes hebr. Wort gedacht hätte, würde allzu künstlich sein.

3) In der Zusammenstellung von עַד und עֲדָלָם kann die Assonanz nicht liegen, da eben in den des Gleichklangs halber zusammengestellten Worten immer zugleich das Wortspiel enthalten ist, was mit עַד schon deshalb nicht der Fall sein kann, weil es an sich keinen besonders charakteristischen Sinn hat u. auch in dem Satze gar nicht hervortritt.

4) Das pluralische Suffix bezieht sich dann, wie so oft, auf den collectiven Singular כְּבוֹדֵי.

*Israels kommen*, d. h. *sie werden nach Adullam nur ziehen, um als Gefangene in die Knechtschaft zu kommen*, indem das Nennwort עַל־יֹכֶם zumeist bildlich die Knechtschaft bedeutet (1 Sam. 6, 7. 1 Kön. 12, 11. Jes. 9, 3, vgl. die bildlichen Ausdrücke *das Joch zerbrechen* d. h. die Knechtschaft lösen Gen. 47, 40. Lev. 26, 13. Jer. 2, 20 und *das eiserne Joch* d. i. die harte Knechtschaft Dt. 28, 48. Jer. 28, 14). Da es nun nicht rathsam ist, das עַל־יֹכֶם im Sinne von עַל־יֹכֶם<sup>1)</sup>, also mit Unterdrückung des י, zu fassen (s. o. das betreffs der Fassung von בְּנֵי־יֹכֶם V. 10 Bemerkte), zumal da auch sonst die Wortspiele nicht so auf den genauen lautlichen Ausdruck pointirt sind, und da andererseits es doch eine grosse Härte des Ausdrucks wäre, wenn der Stadtname עַל־יֹכֶם zugleich den Sinn des עַל־יֹכֶם mit ausdrücken sollte, so ist es am einfachsten anzunehmen, dass עַל־יֹכֶם ursprünglich noch mit im Texte stand; es ist dies um so wahrscheinlicher, weil es sich leicht erklären lässt, dass ein hinter עַל־יֹכֶם stehendes עַל־יֹכֶם wegen der grossen Ähnlichkeit ausfiel, besonders wenn man es vielleicht mit dem vorausgehenden für identisch, also für unnöthig hielt. Erst so ergibt sich eine den vorausgehenden Sätzen völlig adäquate Form<sup>2)</sup>.

V. 16<sup>b</sup>. Die Worte הַחֲבִירִי קָרָחָדִי כֹנֶשֶׁר werden vom Targumisten, der sicher ebenso las, nach seiner Weise paraphrasirt: *siehe, wie der Adler, dessen Federn* (eig. Flügel) *ausfallen, so sollst du gross machen die Glatze auf deinem Haupte ob deiner Söhne*<sup>3)</sup> (vgl. V. 16<sup>a</sup>); er dachte also an die Mauserung der Adler, auf welche sich auch ψ 103, 5, freilich in ganz anderer Weise („dass sich erneut, gleich dem Adler, deine Jugend“), bezieht. — Alle anderen Übersetzungen schliessen sich eng an den masoretischen Text an; denn statt [ἐμπαύνησον] τὴν χηρείαν LXX, was nur *die Wittwenschaft* (von χηρά sc. γυνή *Wittwe*) bedeuten kann, ist nach Schnurrer (darnach auch Schleusner zB. V, S. 522) höchst wahrscheinlich κουράν (von κείρω, vgl. den Imper. Aor. κείραι für κεί, resp. κουρείαν von κουρεύω, verb. deriv. von κείρω)

1) Die ursprüngliche Grundbedeutung von עַל־יֹכֶם (vgl. zB. die Ausdeutung von מְרִית V. 12) kann darum nicht in Betracht kommen, da sie völlig unsicher ist u. da auch das Zeitwort עָלָה, dessen Derivat עַל־יֹכֶם ist, weder ein geläufiges, noch überhaupt ein im Sprachgebrauch des A. T. sich findendes Wort ist. Auch an einen annähernden Gleichklang zu denken (vgl. לָבִישׁ mit לָבִישׁ) lässt sich nicht halten; denn so künstlich sind die analogen Paronomasieen auch nicht, dass sich denken liesse, Micha habe bei [עַל־יֹכֶם] an אֲדָרִי *Herrlichkeit* gedacht (Zach. 11, 13, vgl. besonders das Fem. אֲדָרִית ib. V. 13) u. deshalb im Folgenden das synonyme Nennwort כְּבוֹד gebraucht, sowie den Satz dementsprechend gestaltet. Analog wäre die verfehlte Ausdeutung von Michaelis (Not. 76 ad Lowth. prael. XV): = עַל־יֹכֶם resp. דָּלֵם nigrescere.

2) Aus diesem Grunde ist auch nicht daran zu denken, etwa עַל־יֹכֶם anstatt עַל־יֹכֶם in den Text setzen zu wollen, weil ja auf diese Weise das Wortspiel verloren gieng, was auch deshalb nicht angeht, weil sich die Worte *bis zu ihrem Joch* kommt der Adel Israels nicht, wie alsdann nöthig wäre, an den vorausgehenden Satz als dessen Ergänzung oder Fortführung anschliessen, vielmehr einen selbständigen neuen Gedanken enthalten.

3) Die Codd. Kennic. 271 A u. 300 haben כֹּנֶשֶׁר על בניך hinter כֹּנֶשֶׁר im Texte; doch ist dies wahrscheinlich eine Interpolation aus dem Targum, wie schon Schnurrer gesehen hat.

zu lesen: <sup>1)</sup> *make breit die Schur* d. i. entw. *scheere breit aus* oder bei concreter Fassung von *κουρ.* *make breit die Glatze*. Dem ersten Sinn entspricht die Übersetzung der andern griechischen Versionen, welche eben כְּרַחֵץ auch durch ein Infinitivnomen (= Scheerung) wiedergeben: ΑΣφαλάκρωσον (eig. das Kahlmachen resp. Kahlwerden), ähnlich Θ (Syro-hex. ܠܠܚܝܬܐ *Kahlheit* eig. Zustand des Geschorens) u. ebenso die Lesart, welche verschiedene Ausgaben u. Handschriften der LXX für das sinnlose *χρησαν* im Texte haben: ξύρησίν σου (Compl., Ald.; Codd. 22, 36, 42 u. a. sowie XII am Rande; Hier.; Syrohex.; vgl. ξυρεῖν = כְּרַחֵץ.)

## Cap. II.

V. 1. Die LXX übersetzen den Anfang des Verses: ἐγένοντο λογιζόμενοι etc.; sie lasen also wohl statt הָיוּ mit Umstellung der Buchstaben הָיוּ (הָיוּ). Dagegen ist die Übersetzung ἄμα τῇ ἡμέρᾳ (vgl. ἄμα τῷ ἔαρι Her. V, 31 u. ähnliche Wendungen) für בָּאֵר הַבְּקָר eine freie, aber durchaus sinngemässe Übersetzung des hebräischen Ausdrucks u. nicht an eine andere Lesart zu denken (zB. בְּעֵד הַבְּקָר oder הַבְּקָר [בְּ] אֵר, was zwar rabbinischer Sprachgebrauch ist, aber doch dem Übersetzer vorgeschwebt haben könnte, wenngleich es nur *an diesem Tage* bedeuten könnte). — Die Redensart יֵשׁ-לֵאלֵים ist unter den alten Übersetzungen nur vom Targ. richtig wiedergegeben worden: אֵיִת כִּי־לֵאֵל eig. *es ist Kraft in ihren Händen*, d. h. *sie vermögen*; doch haben auch Aqu., Symm. u. Theod. das Nennw. לֵאֵל richtig in der Bedeutung *Kraft, Macht* (s. Dillmann, Genesis<sup>4</sup>, S. 17) gefasst (Aqu. ὅτι [ἔστιν ἐπὶ 2]) ἰσχυρὸν χεῖρ αὐτοῦ; Symm. ὅτι ἰσχυρεν ἡ χεῖρ αὐτῶν; Theod. διότι ἔχουσιν ἰσχὺν τὴν χεῖρα αὐτῶν). Um auf diese appellativische Bedeutung von לֵאֵל hinzuweisen, findet sich im Cod. de Rossi 24 לֵאֵל (entw. לֵאֵל zu vocalisiren, oder da לֵאֵל adjectivisch ist, auch לֵאֵל), was als vermeintliche Verbesserung keinen Anspruch darauf hat, als ursprüngliche Lesart angesehen zu werden. Die andern Übersetzer haben לֵאֵל nicht richtig verstanden, sondern im Sinne von *Gott* gefasst, woraus eine Reihe anderer Abweichungen hervorgegangen ist. Die Übersetzung der LXX *denn sie heben nicht ihre Hände zu Gott empor*<sup>3)</sup> weist auf die Lesung הֵרָמוּ resp. הֵרָמוּ (als unbestimmter Singular col-

1) Dass die Lesart *χρησαν* verderbt ist, beweist auch die sinnlose Variante des Codex Alexandrinus *χρισαν*. Die arabische Übersetzung, die sich sonst dem Texte des Codex Alex. eng anschliesst, geht auf die richtige Lesart *κουρᾶν* resp. *ξύρησιν* zurück (s. meine Abhandlung über die arab. Übers. des Micha in Stades Zeitschrift, 1885, S. 120, Anm. 2). — Vgl. noch die Bemerkung am Rande des Cod. 86: Ἐβρ. τὴν *χρησαν*, wornach dieses Wort einer anderen griechischen Übersetzung (s. Field, Einleitung p. LXXXVI) zugeschrieben wird.

2) Diese Worte sind nach Field vielleicht zu ergänzen; ebenso vermuthet er *αὐτῶν* für *αὐτοῦ*.

3) Der Plural *χεῖρας αὐτῶν* weist natürlich nicht auf einen Plural des הָיוּ zurück (Vollers).



lectivischen Sinnes) statt  $\omega$  zurück, ohne dass nöthig ist, mit Roorda anzunehmen, dass der griechische Übersetzer an eine Vocalisation des  $\omega = \omega$  resp.  $\omega$  (wie von  $\omega$  vgl.  $\omega$ ) gedacht hätte. Vielmehr wusste er, da er  $\omega$  im Sinne von *Gott* fasste, das  $\omega$  nicht zu deuten und dachte deshalb an die oft vorkommende Redensart  $\omega$ , die in der Bedeutung *schwören* auch mit  $\omega$  construiert wird (Ex. 6, 8 u. ö.), aber auch vom Gestus des Flehens (Ps. 28, 2) u. Anbetens (Ps. 63, 5) gebraucht wird. Indem er nun  $\omega$  resp.  $\omega$  las, meinte er, um einen erträglichen Sinn zu erzielen, die Negation hinzufügen zu müssen (so hier auch Vollers): *sie verüben alles Böse, weil sie ihre Hände nicht zu Gott erheben* (d. h. weil sie sich um Gott nicht kümmern). So urtheilt auch schon Drusius (s. u.) u. Marekianus stimmt ihm bei, während Ludov. Cappellus meint, der Übersetzer habe  $\omega$  in seinem Texte vorgefunden. Auch Hartmann u. Roorda nehmen an, dass er  $\omega$  vorfand, indem letzterer es als durch Wiederholung der zwei ersten (oder der zwei letzten) Buchstaben von  $\omega$  entstanden denkt. Wohl ohne Grund nehmen Drusius u. nach ihm Reinke an, dass der LXX-Text ursprünglich  $\eta\sigma\alpha\nu$  (=  $\omega$ ) gelautet habe u. dass dies erst später wegen des folgenden  $\chi\epsilon\iota\rho\alpha\iota$  — wie alsdann im ursprünglichen Texte gestanden haben müsste — mit  $\eta\sigma\alpha\nu$  verwechselt worden sei. Auch die Übersetzung der Pesch. *und sie heben ihre Hände zu Gott empor* geht auf die Lesung  $\omega$  resp.  $\omega$  zurück; nur hat der Syrer dadurch, dass er einen Gegensatz zum Vorausgehenden hineinlegte, nicht nöthig gehabt, eine Negation zu ergänzen; der Sinn ist nach ihm folgender: sie verüben alles Böse u. heben doch ihre Hand zu Gott empor, was den auch sonst sich findenden Klagen über äusserlichen Sinn analog ist. An eine Abhängigkeit dieser Übersetzung von der der LXX zu denken (Bauer, Reinke), ist deshalb hier nicht rathsam, weil der Syrer doch sonst auch die Negation mit herübergenommen hätte; Bauer nimmt freilich deshalb an, dass er die Negation ausgelassen habe, was sich nur so erklären würde, dass es ihm darauf ankam, seine Übersetzung dem masoretischen Texte adäquater zu machen. — Die Übersetzung der Vulgata: *quoniam contra deum est manus eorum*, die Bauer nicht übel findet, gibt zwar einen passenden Sinn (d. h. ihre Frevelthaten erklären sich aus ihrer Feindschaft u. ihrem Trotze gegen Gott), ist aber deshalb nicht annehmbar, weil  $\omega$  nicht ohne weiteres in feindlichem Sinne stehen kann (vielmehr  $\omega$ , resp.  $\omega$  nach Ges. 16, 2  $\omega$ ) u. auch  $\omega$  in dieser Verbindung nicht am Platze wäre. Auch hier ergibt sich aus allem, dass der masoretische Text der ursprüngliche ist.

V. 2. In vielen Handschriften (Codd. Babyl., Erfurt. 1. 2. 3, ferner 36 Kennic. u. 24 de Rossi) findet sich das  $\omega$  ohne Copula; ebenso in alten Bibeldrucken (Soncin., Venet. 1518 u. 1521, Lombros., Pisan. u. a.), wie auch Kimchi das Fehlen des  $\omega$  bezeugt. Hierzu stimmen die Übersetzungen; denn auch in LXX ist das  $\omega$  erst durch Origenes aus Aquila u. Symmachus eingefügt (so nach dem syro-hexaplar. Texte, vgl. auch Hier., s. Field) u. in den Codd. III, XII, 22, 26, 36 u. a., sowie in der Compl. u. Ald. fehlt es. Darnach ist  $\omega$  als die ursprüngliche Lesart anzusehen.

Obwohl die Übersetzungen nachweislich auf den masoretischen Text zurückgehen, findet sich doch viele Freiheit im Einzelnen. In der Pesch. *sie gelüsten nach Äckern u. Häusern u. nehmen sie mit Gewalt, u. sie unterdrücken den Mann mit seinem Besitzthum u. mit seinem Erbe* sind beide Verhältnisse zusammengezogen: in der ersten sind die Zeitwörter גַּל u. שָׁס gut durch **שָׁס גַּל** wiedergegeben<sup>1)</sup>, u. in der zweiten steht für גַּל u. שָׁס nur ein Wort: **שָׁס**, da dies hätte wiederholt werden müssen (Roorda); dabei ist zu beachten, dass die Präposition **ע** hier in der Bedeutung *mit* steht (vgl. o. zu 1, 2) u. nicht in der Bedeutung *wegen*, wie die meisten Ausleger bis zu Roorda herab, wohl im Anschluss an die Übersetzung der Polyglotte, annehmen. — Bei der Übersetzung der LXX ist es betreffs der Worte *διήραζον ὀφθαλμοὺς, καὶ οἴκους καταδυναστεύον, καὶ διήραζον ἄνδρα καὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ*, die den hebräischen Worten יגלל—יבשר entsprechen, schwierig anzugeben, welche griechischen Zeitwörter den hebräischen entsprechen. Nach Schleusner u. Roorda entspräche das Ziv. *καταδυναστεύειν* dem שָׁס, welches als ein Verbum denominativum von שָׂס *Fürst* (δυνάστης) in der Bedeutung *das Recht der Herrschaft sich anmassen* gefasst sei, weshalb Schleusner es für nöthig hält, die Pielform שָׁסִי anzunehmen. Aber *καταδυναστεύειν* steht öfter für שָׁס (1 Sam. 12, 3. Jer. 7, 5. Ez. 22, 29. Am. 4, 1, worauf auch Vollers nach Schleusner hinweist) und *διαρπάζειν* entspricht der Bedeutung (*gewaltsam*) *wegnehmen*, die שָׁס hier nach dem Zusammenhange hat (ebenso auch Vollers), so dass es am einfachsten ist, wenn man annimmt, dass der griech. Übersetzer die beiden Zeitwörter שָׁס u. שָׁס umgetauscht hat; vielleicht deshalb, weil es stilistisch unschön gewesen wäre, die beiden *διήραζον* unmittelbar auf einander folgen zu lassen<sup>2)</sup>. Alsdann ist auch erklärt, wie es kommt, dass die Übersetzung *ἐσυκοφάντου* (Syrohex. **שָׁס**) des Aqu., Symm. u. Theod. (*verläumden* oder allgemeiner: *betrügen*) zu *διήραζον* der LXX parallel gesetzt ist. Gemeint ist nämlich das zweite *διήρα*. (nicht das erste, wie Field will, der deshalb *ἐσυκ.* fälschlich als Übersetzung von יגלל annimmt), u. dieses steht an dem Platze von יבשר; dass aber dieses letztere Zeitwort durch *ἐσυκ.* wiedergegeben war, ergibt sich aus der Vergleichung von Stellen wie Gen. 26, 20. Ps. 118, 121. Spr. 14, 13 in den verschiedenen griech. Übersetzungen, wo *συκ.* für שָׁס steht (auch für **שָׁס** Gen. 26, 15, wie auch Derivate von *συκοφ.* für Derivate von שָׁס stehen: Spr. 28, 16. Ps. 71, 4; Ps. 118, 133. Koh. 4, 1. Hi. 35, 9. Jer. 22, 17), sowie aus der Vergleichung der Vulgata, welche calumniantur für שָׁס hat. — Zu erklären ist noch das Object *ὀφθαλμούς*, das LXX zu dem ersten *διήραζον* hinzugefügt haben. Das Zeitwort יגלל steht hier ohne Object, oder richtiger, indem das Object zu **שָׁס** hier wieder als Object zu ergänzen ist (so Vulg. *violenter tulerunt*, indem *agros* zu ergänzen ist).

1) Vollers irrt also, wenn er meint, dass יגלל in der Übersetzung übergegangen sei.

2) Darnach ist *διήραζον* also nicht Doublette, wie Vollers neben der richtigen Erklärung vorschlägt.

Nun steht  $\text{גָּזַל}$ , für das auch sonst  $\text{διαρπάξαι}$  in den LXX eintritt (Dt. 28, 29. Ri. 21, 23. Ps. 34, 12), gewöhnlich mit Object, sowohl der Person (d. i. *berauben*) als der Sache (zB. Hi. 20, 19 *Häuser*, d. i. *gewaltsam wegnehmen*, weshalb man gemeint hat, das Object  $\text{ὁρφανοὺς}$  sei freier Zusatz des Übersetzers (Rosenmüller, Vollers), wobei an Hi. 24, 9, wo  $\text{גָּזַל}$  mit dem Object  $\text{יָתוֹם}$  *Waise* vorkommt, zu erinnern sein würde. Da aber  $\text{יָתוֹם}$  und  $\text{יָתוֹמָה}$  resp.  $\text{יָתוֹמָה}$  (wie einige Handschriften haben) und  $\text{יָתוֹם}$  (als collectiver Singular) graphisch nahe verwandt sind, so erscheint die Annahme berechtigter, dass der griech. Übersetzer so las oder lesen zu müssen glaubte (ähnlich Roorda), indem alsdann  $\text{ὁρφανοὺς}$  nachträglich entsprechend dem  $\text{יָתוֹם}$  des masoretischen Textes eingesetzt wurde, resp. als anfängliche Randbemerkung sich in den Text einschlich (so Roorda).

V. 3. Die Übersetzung der LXX u. Pesch. *woraus ihr euren Hals* (LXX dem Zusammenhange entsprechend im Plural) *nicht emporheben könnt* ( $\text{ἄρῃτε, لا ترفعون}$ ) ist zwar nicht wörtlich, leitet aber recht gut zum folgenden Satze über; auch entspricht der Sinn dieser Wendung (d. i. da sie mit ihrem Halse im Joche des Unglücks stecken, können sie ihn nicht emporheben) sachlich dem des hebräischen Ausdrucks. Ganz thöricht ist die Annahme Reinkes, dass der Syrer  $\text{מִן הַחַוִּי}$  statt  $\text{מִן הַחַוִּי}$  gelesen habe; denn das auf  $\text{חַוִּי}$  bezügliche  $\text{מִן הַחַוִּי}$  gibt den Sinn des  $\text{מִן הַחַוִּי}$  richtig wieder u. ist um deswillen noch angemessener als das dem  $\text{חַוִּי}$  entsprechende  $\text{מִן הַחַוִּי}$ , weil dieses letztere nur eine örtliche Bedeutung hat. — Am Schlusse des folgenden Satzes steht in LXX noch  $\text{ἐξαίφνης}$  *plötzlich*, ohne dass im hebräischen Texte ein analoges Wort vorhanden wäre. Es wäre denkbar, dass man aus Misverständniss statt  $\text{מִן הַחַוִּי}$  (defektive Schreibung für  $\text{מִן הַחַוִּי}$  <sup>1)</sup>  $\text{מִן הַחַוִּי}$ ), also dieselben Buchstaben in anderer Reihenfolge, gelesen hatte (etwa in folgendem Sinne: ihr werdet nicht schnell loskommen) u. dass das diesem  $\text{מִן הַחַוִּי}$  entsprechende  $\text{ἐξαίφνης}$  stehen blieb, auch nachdem man das der richtigen Lesart  $\text{מִן הַחַוִּי}$  entsprechende  $\text{ὁρφανοὺς}$  eingesetzt hatte. Übrigens fehlt  $\text{ἐξαίφνης}$  in den Codd. 87\*, 91 u. a., sowie in der Compl. u. Ald.; dass es aber eine verbreitete Lesart war, geht daraus hervor, dass es auch der arabische Übersetzer wiedergibt (s. meine Abhandlung a. a. O., S. 128).

V. 4<sup>a</sup>. Schon die alten Übersetzer haben den Vers, der schwer u. im Einzelnen vieldeutig ist, in sehr verschiedener Weise wiedergegeben. Zunächst haben sie  $\text{כִּי־כִנְיָהּ}$ , entsprechend den beiden vorausgehenden Wörtern  $\text{כִּי־כִנְיָהּ}$ , als ein Derivat von  $\text{כִּנְיָהּ}$ , nämlich als Femininum von  $\text{כִּנְיָהּ}$ , angesehen: LXX u. Vulg., welche hier wie 1, 7 das impersonelle Aktivum mit dem passiven Ausdruck vertauschen, übersetzen:  $\text{καὶ θρονηθήσεται}$  (s. 1, 8)  $\text{θροῖνος ἐν μέλει}$ , et cantabitur canticum cum suavitate; sie fassen also das nachstehende  $\text{כִּי־כִנְיָהּ}$  als Accusativus adverbialis = *in der Weise eines Klagegesanges* (also nicht nothwendig

1) Dass  $\text{ἐξαίφνης}$  immer nur für die Synonyma von  $\text{מִן הַחַוִּי}$  steht (für  $\text{מִן הַחַוִּי}$  Spr. 24, 22. Jer. 6, 26. Mal. 3, 1; Symm. Hi. 22, 10; für  $\text{מִן הַחַוִּי}$  Hab. 2, 7 u. a. m.), würde nicht hiergegen sprechen.

= *בְּנֵה*, Vollers), geben aber dem Worte — wahrscheinlich nur um Abwechslung im Ausdruck zu erzielen — einen allgemeineren Sinn: gewissermassen *elegisch* u. dann s. v. a. *melodisch*. Denn an eine andere Lesung (etwa an ein Derivat von *נָהַג*, zB. *נָהַג* fem. von *נָהַג* *lieblich* resp. *נָהַג* id. = *in lieblicher Weise*, oder *נָהַג* als Inf. abs. von *נָהַג* Pi. *lieblich sein* gedacht, worauf besonders die Übersetzung der Vulg. hinführen könnte) ist wohl kaum zu denken; eher noch liesse sich annehmen, dass man im Hinblick auf *שִׁיר הַנְּהִיָּה* das *נָהַג* als Genitiv zu *נָהַ* angesehen hätte, im Sinne von *besonders schönes, liebliches Lied*. In Pesch. ist ausserdem der Abwechslung halber die Wortstellung verändert: das als Acc. adv. gedachte *נָהַג* ist vorausgestellt u. durch das speciellere *מְנַחֵם* (vgl. hebr. *מְנַחֵם*) wiedergegeben worden: *und mit Klagelied wird man jammern ein Jammern* (*מְנַחֵם*), Derivat von *נָחַם* = *נָחַם* *klagen*, das auch Jer. 9, 18 f. für *נָהַג* steht). Der Targ. hat die Worte *נָהַג נָהַג* unter Weglassung des Verb. fin. *נָהַג* an zwei verschiedene Sätze vertheilt: . . . *einen Spruch u. ein Klage Lied, und in seiner Wehklage wird er sagen*, wofür aber besser mit Cod. Reuchl. *בְּנֵה נָהַג* zu lesen ist: *in* (= mit) *Klagen u. Wehklagen* (als Infinitivnomen, statt *נָהַג* „die Wehklage“ concr.) *wird er sagen*, wornach also beides zum folgenden Satze gezogen ist. — Wenn Roorda sagt, dass *נָהַג* nicht mit den Masoreten *נָהַג*, sondern *נָהַג* zu vocalisiren sei, so hat er insofern Recht, als die Übersetzung des Targ., der LXX u. der Vulg. auf diese Vocalisation zurückgeht; dagegen in Pesch. geht das *נָהַג* und *man wird sagen* entweder auf *נָהַג* zurück (Roorda)<sup>1)</sup> oder man meinte fälschlich, blosses *נָהַג* könne diesen Sinn haben. Vielleicht hat Roorda auch insofern Recht, dass der Genetiv „dicentium“ (abhängig von canticum) auf *נָהַג* (dann ein zweites *נָהַג* statt *נָהַג* anzunehmen) zurückgeht; übrigens findet sich nach Roorda (nicht Field) auch in vielen Handschriften der LXX statt *λέγων* die Lesart *λεγοντων*, wovon, wenn es ursprünglich wäre, die Vulg. abhängig sein würde.

Die folgenden Worte *נָהַג נָהַג* haben Targ., LXX u. Vulg. ganz wörtlich wiedergegeben: LXX u. Vulg., indem sie nach ihrer Gewohnheit (betreffs Vulg. s. o. 1, 10<sup>a</sup>) die im Inf. abs. liegende Verstärkung durch ein beigesetztes Nomen derivatum des Zeitwortes ausgedrückt haben: *ταλαιπωρία ἐταλαιπωρήσαμεν*; depopulatione vastati sumus. Auch Pesch. *der Plünderer wird uns plündern* geht auf keinen anderen Text zurück; vielmehr ist *נָהַג* als 3. sing. Impf. mit dem Suffix der 1. plur., welche Form aber *נָהַג* (vgl. *נָהַג* Spr. 11, 3 Keri) heissen müsste, gefasst, was dadurch vermittelt ist, dass die 3. sing. Impf. im Syrischen mit Nun statt Jod anlautet, und dies bewog ihn, *נָהַג* als Adjectivform wie *נָהַג* zu fassen (vgl. die analoge Form *נָהַג* *Plünderer*) resp. das Particip *נָהַג* dafür zu lesen, um ein Subject zu dem Verb. fin. zu

1) Nach Roorda lesen 11 Handschriften *נָהַג*, sowie eine in erster Hand *נָהַג*; beides in der Absicht, den masoretischen Text zu verbessern, wie auch Roorda richtig bemerkt.



haben. Nach Bauer fand er שֶׁר defectiv in seiner Handschrift vor (wie auch ein Cod. bei de Rossi hat) u. vocalisirte es als Particip שֶׁר; aber nach dem Obigen ist diese Annahme nicht nöthig u. ebenso wenig ist die von Bauer (im Komm.) als die vermeintlich den ursprünglichen Text wiedergebende von ihm der masoretischen Lesart vorgezogene Lesart שֶׁר יִשְׁתָּהּ וְהָלַךְ zur Erzielung eines passenden Sinnes nothwendig (s. die Commentare); auch die Lesart שֶׁרִי (שֶׁרִי resp. שֶׁרִי) in Cod. 596 (nach erster Hand), auf welche man ebenfalls die Übersetzung der Pesch. zurückgeführt hat, hat keinen Anspruch auf Beachtung. Möglich wäre es sogar, dass die Übersetzung der Pesch. sich nur aus Vertauschung des Genus verbi erklärte (Activum statt Passivum, wie 1, 7 LXX), indem durch Hinzufügung von שֶׁרִי eine Verstärkung, entsprechend dem hebr. Inf. abs., erzielt werden soll, wie oben bei LXX u. Vulg.

V. 4<sup>b</sup>. Den folgenden Satz הָלַךְ עִמִּי הָיִי hat nur Vulg. seinem Wortlaute nach wiedergegeben: pars populi mei commutata est (also allein mit passiver statt mit aktiver Fassung des הָיִי, das auch in intransitivem Sinne = *wechseln* gefasst sein könnte). Dagegen lassen Pesch. u. LXX statt הָיִי ein Derivat von מָדַד voraussetzen: Pesch. *den Antheil meines Volkes wird er mit der Messschnur vertheilen* (חֲסֵמֶה) weist auf הָיִי (korrektere Schreibung הָיִי), Impf. Kal von מָדַד *messen* (bes. vom Längenmaasse Ex. 40, 5 ff. 41, 1 ff.) oder nach Bauer מָדַד, Impf. Piel (vgl. 2 Sam. 8, 2. Ps. 60, 8. 108, 8) hin; dagegen kann eine Form הָיִי, die graphisch entsprechender wäre u. auch in den üblichen Codd. (de Rossi 305 u. 440) sich findet, schon deshalb nicht in Betracht kommen, da der Sprachgebrauch des AT. nur Kal u. Hifil nachweist; — u. LXX, welche nur statt des aktiven Ausdrucks den passiven haben (κατεμετρήθη [*der Antheil meines Volkes ist ausgemessen worden*]) scheint auf הָיִי, Impf. Nifal, zurückzuweisen (so auch Vollers, wogegen Bauer gegen den Sprachgebrauch Pual annimmt); doch liesse sich denken, dass auch LXX הָיִי gelesen u. den aktiven durch den passiven Ausdruck vertauscht habe. Es ist auch möglich, dass Pesch. hier, wie sonst bisweilen, von LXX abhängig ist, aber den passiven Ausdruck, unter Vergleichung des masoretischen Textes, in den aktiven verwandelte (vgl. 2, 9. 3, 7 u. unten die Charakteristik der Pesch.). Dann wäre auch der gleiche Zusatz *mit der Messschnur*, der übrigens aus V. 5 herausgenommen ist (so schon Schnurrer), erklärt. — Im Targ. sind die Worte so übersetzt: *vom Antheil meines Volkes* (הַיִּי הָיִי) *entfernt man sie* (statt הָיִי der Warschauer Bibel, part. Pi. im Plural, ist הָיִי, part. Afel, zu lesen). Es ist also als Subject wie bei den vorausgehenden Prädikaten das unbestimmte *man* gedacht und הָיִי in derselben Bedeutung wie das parallele הָיִי gefasst, das auch Nah. 3, 1 *weichen lassen* bedeutet; indem man nun weiter zu diesem Zeitworte als Object *sie* (d. i. die Israeliten) ergänzte, veränderte man das הָיִי zu *aus dem Antheil meines Volkes*. Hieran schliesst sich unmittelbar die ganz freie, dem Wortlaute des vorausgehenden Satzes adäquat gemachte Übersetzung von הָיִי הָיִי.

aus ihrem Besitzthum vertreibt man sie, wobei diesem Zusammenhange zu liebe לִי statt לְיָ angenommen wird (Bauer). Die folgenden Worte: *zurückkehrend vertheilen sie* (d. i. die Feinde, die nach Targ. unter dem unbestimmten *man* auch schon in den vorausgehenden Sätzen zu verstehen sind) *ihr Feld* (אֶתְּחֵלֶה fem. von אֶתְחֵלֶה Antheil, für אֶתְחֵלֶה), d. h. sie werden nach Deportirung der Israeliten zurückkehren, um dann das Land jener unter sich zu vertheilen. Also ist שׁוֹבֵב als adjectivisches Derivat von שׁוּב *zurückkehren* gefasst (etwa als eine Art des Particips von einem intransitiven Pilpel, mit Weglassung des וּ, vgl. betreffs des Part. Pual Gesenius § 52, Anm. 6), denn שׁוֹבֵב als part. von שׁוּב und שׁוֹבֵבִי als part. von שׁוּב bezeichnen *zurückkehrend*; dabei ist das לִי von שׁוֹבֵב = *was . . . betrifft* gefasst, wie es einigemal am Anfang der Sätze steht, so zB. Jes. 32, 1; Koh. 9, 4; 2 Chr. 7, 21, wo also לִי als Exponent des sonst üblichen Casus absolutus (Gesenius § 145, 2) steht. — Der griechische Übersetzer (καὶ οὐκ ἦν ὁ κωλύων αὐτὸν τοῦ ἀποστρέψαι und *niemand war, der ihn hinderte umzukehren*) hat die Worte לִי שׁוֹבֵב יָמִישׁ אֶתְּחֵלֶה verbunden, was auch Roorda für das Richtige hält (s. Comm. p. 40). Dabei hat er den Satz, weil er ihn als Fragesatz mit vorausgesetzter verneinender Antwort fasste, in einen negativen Aussagesatz umgewandelt (so Schnurrer, Hartmann, Rosenmüller und hier auch Vollers), ohne dass es also nöthig ist anzunehmen, dass er אֶתְּחֵלֶה statt אֶתְּחֵלֶה habe lesen wollen (Dathe u. Roorda; ebenso Bauer im Commentar, während er in den Animadversiones für erstere Auffassung sich entscheidet), was übrigens unhebräisch sein würde, da es לִי heißen müsste; ferner hat er יָמִישׁ in intransitiver Bedeutung, wie das Targum (s. o.), gefasst, שׁוֹבֵב als Infinitiv des Pilpel angesehen und statt לִי entweder לִי gelesen (wie auch eine Handschrift nach erster Hand hat) oder, was wahrscheinlicher ist, nur so übersetzt, um einen erträglichen Sinn zu erzielen. Die bei dieser Eintheilung übrigbleibenden Wörter שׁוֹבֵבִי יָמִישׁ übersetzt er: *unsere*<sup>1)</sup> *Felder sind zertheilt worden* (διεμερίσθησαν, von διαμερίζω zerstückeln); er hat also entweder שׁוֹבֵבִי als Passivum מְחֻלָּקִים (resp. מְחֻלָּקִים; vgl. Jes. 33, 23) oder מְחֻלָּקִים (Bauer, wie auch die Codd. de Rossi 295 u. 319 lesen; vgl. Nu. 26, 53) gelesen oder den aktiven Ausdruck (= *man zertheilt unsere Felder*) in den passiven verwandelt. — Die anderen griechischen Übersetzungen gehen auf den masoretischen Text zurück; ihre Übersetzung, die nach der syro-hexaplarischen Version schwer zu reconstruiren ist<sup>2)</sup>, ist überdies unsicher (vgl. Field). — In der Pesch. (und *nicht ist, der unsere Felder mit der Messschnur zurückgäbe*) ist gleichfalls der Fragesatz in einen negativen Aussagesatz verwandelt; ferner ist לִי יָמִישׁ in der Übersetzung übergangen worden und שׁוֹבֵב in der Bedeutung zu-

1) Es ist ἡμῶν zu lesen statt ὑμῶν nach Complut., II, 36, 51, 310, 311.

2) So bietet zB. Syrohex. מֵחֵלֶה als Übersetzung des Aquila, was etwa auf ἐν μερισμοῖς hinweisen würde. Nach Middeldorp würde anzunehmen sein, dass dies Übersetzung von MERICI wäre, dieses aber durch Verstümmelung aus ursprünglichem MERIEI entstanden sei, wogegen Field wiederum darauf aufmerksam macht, dass μερίς stets durch מְחֻלָּקִים wiedergegeben ist.

rückgeben gefasst (vgl. Jes. 49, 5. Jer. 50, 19), indem es mit יָחַץ nach syrischer Weise zusammengenommen wird: *er giebt zurück* . . . (חָסַף), *indem er zumisst*. — Den masoretischen Text gibt nur Vulgata wieder: quomodo recedet a me, cum revertatur, qui regiones nostras dividat, indem יָמַשׁ intransitiv (*weichen*, vgl. Hif. in dieser Bed. gleich Kal Ex. 13, 22. Ps. 55, 12. Jes. 46, 7. Jer. 17, 18), לִי als Dativus ethicus (*zu meinem Gunsten* d. h. hier *von mir sich wegwenden*), לְשׁוּבָא als Inf. abs. mit לִי in zeitlichem Sinne (*wenn er umkehrt*; vgl. לְמַעַן V. 6, s. o.) und שֶׁיְהִי יְחֻץ als Relativsatz mit weg-gelassenem אֲשֶׁר gefasst ist.

V. 5. Alle Übersetzungen weisen auf den masoretischen Text zurück; sie variiren nur in der Wiedergabe von בְּנִירָל: Targ. u. LXX fassen גִּירָל in seiner ursprünglichen Bedeutung *Loos* (Targ. בְּנִירָל, LXX ἐν κλήρῳ, *mit dem Loose*, wobei nur dies zu bemerken ist, dass sowohl בְּנִירָל als κλήρος auch concret den durchs Loos zugefallenen Antheil bezeichnet), u. ähnlich, nur etwas freier Vulg. (funiculum sortis d. i. die Messschnur, die den Loosantheil zumisst); dagegen scheint die Übersetzung der Pesch. (*der mit der Messschnur misst*<sup>1)</sup> *und in Theile theilt*) auf direkt concrete Auffassung des חֵצֶל (= *Antheil*) zurückzugehen (eig. *zu Antheilen* d. h. so dass [den Einzelnen] Antheile zu-fallen). Die Worte בְּקֶהֱל יְהוּדָה hat Pesch. nach Meinung der Polyglotte zum folgenden Verse gezogen, weshalb auch Roorda so abtheilt; doch liegt zu dieser Annahme eigentlich kein zwingender Grund vor.

V. 6. Von den Übersetzungen, welche die alten Versionen von V. 6 geben, sind zunächst die der LXX u. Pesch. auszuscheiden, weil sie die Bedeutung, welche das Zeitwort הִטִּירָה hier hat, nicht verstanden haben u. es deshalb in der ursprünglichen Bedeutung *tröpfeln lassen* auf die Thränen bezogen (vgl. הִטִּירָה, das auch Jer. 9, 17 von Thränen u. Dt. 32, 2 von der Rede gebraucht wird): *weinet nicht mit Thränen u. weinet nicht darüber*, wobei man הִטִּירָה resp. ein zweites הִטִּירָה (wie man wohl für הִטִּירָה, ebenso wie für das folgende הִטִּירָה, lesen zu müssen glaubte) als zur Verstärkung zu הִטִּירָה hinzugefügt ansah, was man dann durch das Substantiv *mit Thränen* wiedergab, wie sonst auch den Infinitivus absolutus (s. 1, 10)<sup>2)</sup>, und לֹא als gleichbedeutend mit אֵלֶּה ansah. Den letzteren Satz geben LXX so wieder: οὐδὲ γὰρ ἀπώσεται ὀνειδῆν *denn es beseitigt die Schmähungen* (ὀνειδος auch Spr. 18, 13. Jes. 30, 3 für הַלְּמָה) *nicht der, welcher sagt* . . . (הַאֲמִיר) resp., wie dafür gelesen wird, הַאֲמִירָה, ist aus V. 7 hierhergezogen; vgl. V. 7); also hat man גִּטָּה gelesen (so liest auch cod. Kennic. 224 = cod. Regiom. 2 u. ein cod. de Rossi) und als Hifil von גָּטָה = גִּטָּה oder besser als Hifil von גִּטָּה mit Schärfung des ersten Radikals (wie הִגִּירָה)

1) Beide Wörter kommen auch sonst in der Pesch. in ähnlichem Sinne u. Zusammenhange vor: חֲבִלָּה Ez. 40, 3. Am. 7, 17. Zach. 2, 1; חֲבִלָּה Nu. 35, 5. Ps. 108, 8.

2) An ein Nennwort גִּטָּה (von einem Zw. גִּטָּה = גִּטָּה, resp. von גִּטָּה in der Form גִּטָּה) mit der aramaisirenden Pluralendung הִן (Roorda) ist selbstverständlich nicht zu denken.

in der Bedeutung *zurückweichen lassen* gefasst<sup>1)</sup>. In ähnlicher Weise hat Pesch. den Anfang von V. 7 mit zu V. 6 gezogen: [*in der Versammlung des Herrn*] *vergiesst nicht Thränen, noch weinet darüber, dass euch nicht erreiche die Schmach, welche über das Haus Jacobs gesagt* (wohl im Sinne von *wahrgesagt*) *worden ist*, indem dadurch die Lesung *האמר* bestätigt wird; dass dabei der letzte Satz den vorausgehenden untergeordnet ist, hat wohl nur den Zweck, Sinn und Zusammenhang zwischen den einzelnen kleinen Satztheilen zu erzielen u. hervortreten zu lassen. Ferner hat Pesch. *יש* von dem Zeitwort *ישב* abgeleitet, also *ישב* gelesen, wie auch umgekehrt die Form *ישבתי* Hiob 24, 2 im Sinne von *ישבתי* steht; auch die Übersetzungen im Targ. u. der Vulg. gehen auf die Lesung *ישב* zurück. — Auch die Vulgata u. Aquila ziehen *האמר* zu V. 6, indem ebenso bei ihnen die Lesung *האמר* vorauszusetzen ist. Sonst hat die Vulgata gleich dem Targum sowohl in dem Hifil *השיח* richtig die Bezugnahme auf Worte erkannt, als auch die Versabtheilung beibehalten; im Übrigen haben sie aber ziemlich frei übersetzt. Der Targumist (*weissaget nicht Weissagung, lehret nicht dieses Volk, denn nicht nehmen sie an Bereuung*) hat wie Pesch. u. Vulg. *ישב* mit *ישב* zusammengestellt (da an die aramaisirende Lesung *ישב*, d. i. Impf. von *ישב*; *nehmen*, wohl nicht zu denken ist) und *השיח* im Sinne von eigener Beschämung infolge von Selbsterkenntniss gefasst<sup>2)</sup>; ferner ist *ל* wie im vorigen Verse als gleichbedeutend mit *ל* gefasst und *dieses Volk* erläuternd für *ל* eingesetzt. Wenn die Vulgata die Worte so wiedergibt: *ne loquamini loquentes* (s. oben zu LXX): *non stillabit super istos, non comprehendet* (s. o.) *confusio* (*Beschämung*, vgl. *confusa beschämt* 1, 11), so scheinen die Worte so gedacht zu sein, dass sie der Prophet den allzusicheren Bürgern des südlichen Reiches zuruft: *sprechet nicht: nicht wird herabfliessen* (stillare intr. tröpfeln, hier von der Stimme) *über jene* (d. h. die in V. 1 geschilderten Frevler), *nicht wird* [sie] *erfassen Beschämung* (d. i. Strafe, die sie in Schande bringt); wogegen Reinke sie so fasst: *Lasst das Schwätzen, es wird doch nicht eintreffen*, als Worte, die dem Propheten zugerufen werden. — Die Übersetzungen, welche Aquila u. Symmachus geben, gehen auf den masoretischen Text zurück; nur dass ersterer (*μη σταλάζετε σταλάζοντες, οὐ σταλάζετε εἰς τοὺτους, οὐ καταλήψῃ ἐντροπὰς [ὁ λέγων]*) das Zeitwort *השיח* etymologisch durch *tröpfeln* wiedergibt (Bauer), letzterer (*μη ἐπιτιμᾶτε· εἰὰν ἐπιτιμήσῃτε, οὐκ ἐπιτιμῶν τε* [nach Field ist wahrscheinlich dafür *ἐπιτιμῶντες* zu lesen] *τοὺτους, οὐ κωλύει κατασχυμμός*) dasselbe in einer specielleren Bedeutung fasst: *reden* = *schellen*, welcher Auffassung nach Michaelis

1) So wollen auch Hartmann, Roorda u. a. lesen. Ersterer will dazu *יהיה* ergänzen, letzterer übersetzt: *es wird nicht abwenden die Schmach*, indem er auch *ישב* = *man wird nicht abwenden die Schmach* für möglich ansieht.

2) Das Nw. *השיח* ist Nom. act. von *השיח* Iphe. sich demüthigen resp. sich gedemüthigt fühlen, d. i. bereuen, wie 3, 6. 7. Vielleicht empfiehlt es sich noch mehr, das Wort in der Bedeutung *Demüthigung* zu fassen (so Jer. 23, 39. Ez. 34, 29. 2 Chr. 33, 19), wie auch das Zeitwort *השיח* für *השיח* steht (so 2 Chr. 30 15. Jer. 31, 19. Jes. 41, 11. 50, 7. Ez. 16, 54. 61).



auch Dathe, Bauer (in seiner lat. Version) u. Grossschopff unter Vergleichung des Arabischen (נִכְרָה I. IV. reprehendere) zustimmen. — Wenn zwei Handschriften (de Rossi 295 erster Hand; Kennic. 154) לֹא תִשָּׁפֶה lesen, so erklärt sich dies aus dem nämlichen Grunde, wie die analoge Übersetzung der LXX; es soll dadurch Gleichmässigkeit gegenüber dem ersten תִּשָּׁפֶה erzielt werden. — Zu der Änderung des בְּלִימור (so 14 codd. Kennic.) in בְּלִי מוֹתָה d. i. non seponit (Deus) arma mortifera oder בְּלִי מוֹתָה לֹא יִסָּבֵן nulla mors (i. e. nullum mortis periculum) remouetur (Michaelis, a. a. O., S. 172 ff.) ist, wie schon Schnurrer bemerkt, durchaus kein Grund vorhanden.

V. 7. Am meisten schliessen sich das Targum u. die Vulgata an den masoretischen Text an. Ob freilich die Übersetzung des Targum von den Worten הִיאמִיר בֵּית־יַעֲקֹב: *Wie kann recht sein, was die vom Hause Israel sagen*<sup>1)</sup>, auf diejenige Auffassung der Worte zurückgeht, wornach dieselben bedeuten: *o über das, was gesagt wird im Hause Israel*, lässt sich nicht bestimmt sagen; wenn es der Fall ist, dann gibt die Frage den Sinn des Accusativs der Entrüstung paraphrasierend wieder, da an die Auffassung des הִיא als der Fragepartikel wohl kaum zu denken ist. Dagegen wäre es möglich, dass der Targumist statt des part. אִמִּיר, das er in seiner Verbindung mit dem Accusativ des Ortes nicht verstand, entweder אָמַר (als Prädikat zu dem collectiven בֵּית יִשְׂרָאֵל) oder אָמַרְתָּ (nach aramäischer Weise als Prädikatsparticip zu הִיא, als für אָמַר stehend, gehörig gedacht, also = aram. אָמַרְתָּ, vgl. LXX הִיאמִיר, s. u.), lesen zu müssen meinte. Die Worte des Targum, die den folgenden Sätzen des Verses entsprechen: *Ist machtlos geworden* (קָצַר Ithpe. ursp. *sich zusammenziehen, einschrumpfen*) *ein Wort von Jahve* (d. h. ein von ihm ausgegangenes Wort, indem יְהוָה im Sinne von *Entschluss* gefasst ist, s. Ges. Hebr. HWB. S. 779<sup>a</sup>) *oder diese seine Thaten?* entsprechen genau dem masor. Texte; nur ist קָצַר in einem anderen Sinne gefasst, analog der Redensart: קָצַרְתָּ יָדְךָ *die Hand jemandes ist zu kurz*, d. h. er ist machtlos (Num. 11, 25, auch mit מָךְ u. dem Infin. *etwas zu thun* Jes. 50, 2), welche Fassung aber hier sicher nicht am Platze u. auch sprachlich nicht möglich ist, da das für diese Redensart wesentliche Nennwort יָד Hand d. i. Kraft (s. o. zu 2, 1) fehlt. Die folgenden Worte hat Targ. so paraphrasirt: *Sind nicht alle meine Worte gut* (טָבִים resp. טָבִים vgl. מְטִיב *fest, wohl geordnet*, dann, besonders im Plural, auch s. v. a. *schicklich, recht, gut*, für יָשָׁר u. טָוֵב)? *Was ich gesagt* (d. h. *versprochen*) *habe zu bringen* (vgl. 6, 3), *soll gebracht werden über alle, die in Wahrheit wandeln*; die hinzugefügten Worte könnten zwar einfach zur Erläuterung des Sinnes dienen sollen, allein es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie auf eine doppelte Übersetzung von יִשְׁטַיִבֵּן zurückgehen: sowohl = *gut sein* als, nach dem aram. Pael שְׁטַיִבֵּן, = *zurechtmachen, bereiten*, in welcher Bedeutung auch יִשְׁטַיִבֵּן im AT.

1) Die Polyglotte übersetzt falsch: Numquid rectum istud est, dicit domus Jacob?

sich findet (Ex. 30, 7. 2 Kö. 9, 30). — Noch enger hat sich die Vulgata an den hebräischen Text angeschlossen, indem die Worte dicit domus Jacob jedenfalls eine nach dem Zusammenhang gegebene, das Verständniß erleichternde Vereinfachung der schwierigen Eingangssphäre darstellen. Freilich ist der Ausdruck abbreviatus est allzuwörtlich dem Hebräischen nachgebildet, als dass er gut lateinisch und ohne weiteres verständlich sein könnte; auch gibt cogitationes den Sinn des hebr. מעללי nicht ganz richtig wieder und ist wahrscheinlich nur gewählt, um dem Ausdruck spiritus domini genauer zu entsprechen<sup>1)</sup>. — Der griech. Übersetzer hat, wie aus παρώργιζε hervorgeht, statt הקצר höchst wahrscheinlich הקצר gelezen, das auch Ps. 105, 32. Zach. 8, 14 durch παροργίζω zum Zorne reizen wiedergegeben wird (ebenso Vollers); weniger einfach erscheint es an קצר zu denken (so Bauer u. Roorda), da dieses Zeitwort im Kal zwar in Verbindung mit ירה die Bedeutung *ungeduldig sein* haben kann, aber nicht mit diesem Objecte im Hifil mit causativer Bedeutung vorkommt. Als Subject zu παρώργιζε ist οἶκος Ἰακώβ zu diesem Satze herbeigezogen, das obnehin in der Luft schwebte, da ὁ λέγων (= האומר resp. האמר [defectiv für האומר, was LXX = האומר fasste], wie noch vier Handschriften haben)<sup>2)</sup> als Subject zum vorausgehenden Satze gezogen ist. Darnach ergiebt sich folgende Übersetzung: *Denn nicht wird der die Schmach entfernen, welcher sagt: das Haus Jacobs reizte zum Zorne Gottes*, was ungefähr besagen könnte, dass der, welcher den Grund ihres Unglücks in ihrer Gottlosigkeit nachweist, dasselbe noch nicht beseitigt. Hieran schliesst sich das Folgende: *Sind dies nicht seine* (d. h. des Volkes) *Thaten?*, was dem Zusammenhang nach bedeuten wird: Erklären nicht die Thaten des Volkes den Zorn Gottes und seine Strafe? (anders Roorda, der εἰ statt οὐ zu lesen räth: *Der du sagst, die Israeliten hätten Gott erzürnt*, [du irrst]. *Ist etwa dies seine Handlungsweise?* u. s. w.). Im Folgenden ist, um einen Zusammenhang zu erzielen, so übersetzt, als ob dem מעללי entsprechend הקצר (so liest, wahrscheinlich aus demselben Grunde, eine Handschrift nach erster Hand) statt קצר im Texte stände, und statt עם ישראל ist, wie es scheint, עמי ישראל (so Cappellus, Bauer u. Vollers) oder עמם ישראל (mit Ergänzung des י aus dem Zusammenhange, so Roorda)<sup>3)</sup> gelezen worden und הלכו (resp. הלכו) auf דבריי bezogen, so dass die Übersetzung lautet: *οὐχ οἱ λόγοι αὐτοῦ εἰσι καλοὶ μετ' αὐτοῦ, καὶ ὀρθοὶ πεπορεύνται*; d. i. *Sind nicht seine (Gottes) Worte gut mit ihm (dem Volke) und ergehen sie* (d. h. wohl: erfüllen sie sich) [nicht] *gerade?* Die Übersetzung des Aquila, mit welcher nach der syro-hexaplarischen Übersetzung auch die des Theod.

1) Auch 7, 13 ist מעללים durch cogitationes und 3, 4 durch adinventiones wiedergegeben, was jedenfalls auf die regelmässige Übersetzung der LXX durch επιτήδευμα (vgl. Schleusner, II, 494) zurückgeht und voraussetzt, dass man dem Zeitwort עלל den speciellen Sinn *etwas mit Raffinement ausführen* zueignete.

2) So (האמר) wollen auch verschiedene neuere Ausleger lesen: Dathe, Bauer, Justi.

3) Drusius, der einen anderen ursprünglichen Text der LXX annimmt (μετ' αὐτῶν οἱ ὀρθοὶ πεπορεύσθαι), meint, sie hätten עמם ישראל gelezen.

übereinstimmt (μήτι οὐ δῆματά μου ἀγαθύνουσι μετ' αὐτοῦ ἐνθῆως πορευομένου; vgl. Field), schliesst sich eng an den masor. Text an. — Der Syrer, der in der Übersetzung von הקצר den LXX folgt<sup>1)</sup>, hat wiederum die Worte אלה מעללי mit dem vorausgehenden Satze verbunden und statt אס vielleicht עס (resp. אס) oder מאלה infolge (so auch Roorda) gelesen, das freilich hier unhebräisch sein würde: *Dass euch nicht erreiche die Schmach, welche über das Haus Jacobs verkündigt ist, das den Geist Jahves durch seine Ränke* (רִנְסֵי eig. insidiae, sing. astutia) *erzürnt hat*. In der zweiten Vershälfte hat der Syrer zunächst (wie im vorletzten Satze von V. 4) den Frage-satz, der bejahende Antwort voraussetzt, in einen Aussagesatz, den er durch *siehe* einleitet, umgewandelt; ferner hat er das ארמול am Anfange von V. 8 mit הילך verbunden und dieses Wort — oder, wie er wahrscheinlich gelesen hat, וארמול[א]י [הלכ] — von dem Zeitworte מילא abgeleitet (vgl. aram. ארמול sich vervollkommen) resp. אילך gestern mit dem Ethp. אילך verwechselt und darnach übersetzt: *Siehe, meine Worte sind gütig* (eig. wohlthuend, denn אילך Af. von איל = beneficere) *mit den Rechtlichen, welche sich mehr und mehr vervollkommen*, indem das Zeitwort הילך mit dem Zeitwort ארמול zu einem Begriffe verbunden ist, so dass es nach hebräischer Weise den Sinn einer allmählichen Zunahme ausdrücken soll (vgl. Gesenius, hebr. Gramm., § 131, 3). — Der Vorschlag Roorda's, ארמול als Inf. absol. mit ה interrog. zu lesen: An dicere Jacobitae! im Sinne von: Quid! dicuntne (vel dicentne) Jacobitae? ist unnöthig; auch ist es fraglich, ob in solchem Zusammenhange der Inf. abs. für das Verb. fin. stehen kann, was Roorda selbst fühlte, indem er hinzufügte: minus graviter . . . dictum fuisse addito verbo finito: ארמול ואמר. Wenn der Zusammenhang eine derartige Änderung nöthig machte, würde es sich immerhin mehr empfehlen, nach dem letzteren Wortlaute zu lesen, obwohl sich derselbe mehr von dem masor. Texte entfernt. Ebensovienig ist es nöthig, für הקצר zu lesen הקצר, wornach Roorda den Satz übersetzt: num brevis spiritu Jahve est.

V. 8. Das Targum giebt die Worte von וארמול bis יקומם doppelt wieder: a) *entsprechend seiner Sünden wird mein Volk dem Feinde übertiefert*; hier ist ארמול als ארמול (nicht מארמול nach Roorda) eig. *gegenüber* (was מול häufig im örtlichen Sinne bedeutet, zB. Dt. 3, 29) gefasst und aus dem Zusammenhange zur Erläuterung הוציאתן *ihre Sünden* hinzugefügt; ferner ist zu לאויב nach Analogie von 1, 14 (*die Häuser von Achsib werden übertiefert werden den Heiden* für בתי אחסב s. d.) הוציא ergänzt (הוציא = jemandem zufallen, so zB. Jes. 17, 2) u. der Sinn dieser Phrase wird genauer durch prädicatives מסייען *sie werden preisgegeben werden* zum Ausdruck gebracht; — b) *gegen sie*

1) Nach Bauer hat der Syrer das ה in הקצר für Relativum = אשר gehalten; da er in der That relativisch übersetzt, so fragt es sich, ob er in קצר den Sinn des Erzürnens fand, wobei er immerhin von der Übersetzung der LXX ausgehen könnte, oder ob er das Relativum nach dem Zusammenhange hinzufügte.

werden Völker aufstehen, wobei אֶתְמִיל diesmal in örtlichem Sinne: = entgegen [zum Kampfe] meinem Volk (wofür, da dies schon im ersten Satze wiedergegeben ist, hier das Pronomen tritt) und לֹא־יָקִימוּ im Sinne von man wird als Feind aufstehen gefasst ist. In den folgenden Worten der Übersetzung: sie [die Heiden] werden sie in Besitz nehmen, ihren kostbaren Reichthum (מָמוֹן רָקִיעִי) werden sie von ihnen nehmen sind die ersten Worte (מִהֶהוּן) entweder eine ganz allgemein gehaltene Wiedergabe des bildlich gefassten hebräischen Satzes, indem dann im zweiten Satze eine speciellere Ausdeutung folgt, oder sie sind noch zu den vorausgehenden Worten zu ziehen, indem sie zu diesen aus dem Zusammenhange ergänzt sind: gegen sie aufstehend werden Völker sie in Besitz nehmen (vgl. die erste Übersetzung von לֹא־יָקִימוּ). Die letzten Worte des hebräischen Satzes gibt das Targum so wieder: die in Sicherheit durch ihr Land reisen (אֵין בְּאִרְעָא auch Ez. 34, 14. 15 in gleicher Absicht hinzugefügt), kehren heim unter sie wie im Kriege Geschlagene (in der Polyglotte fälschlich auf בְּהוּן gegen sie bezogen); hier scheint das מִן von מַעֲבָרִים so gefasst zu sein: aus sorglos durchs Land Reisenden werden שׁוֹבֵי מִלְחָמָה werden und dies letztere soll Heimkehrende aus dem Kriege (eig. des Krieges) d. h. Invaliden bedeuten, so dass חֲבִירֵי קָרָבָא eine Hinzufügung zur Erläuterung des Sinnes von שׁוֹבֵי מִלְחָמָה sein könnte, wenn es nicht vielleicht auf eine Conjectur des Targumisten (שְׁבוּרֵי statt שׁוֹבֵי) zurückgeht. — Die Übersetzung der LXX lautet: und ehemals stand mein Volk zur Feindschaft auf entgegen seinem Frieden (so nach Field abzutheilen), ohne dass εἰς ἔχθραν auf לֹא־רָבָה (vgl. ἔχθρα für אֵיבָה Gen. 3, 15. Nu. 35, 22. Ez. 35, 5) zurückginge (so Vollers) oder εἰς ἔχθρῶν dafür zu lesen wäre, wie schon Hieronymus wollte; vielmehr ist εἰς ἔχθραν nichts als freie Übersetzung (vgl. εἰς μαρτύριον = לִידָר 1, 2). Wohl aber geht auf andere Lesung zurück die Übersetzung des folgenden Satzes: sie haben seine Haut<sup>1)</sup> abgezogen, um zu nehmen die Hoffnungen<sup>2)</sup>, das Zerschlagen des Krieges, denn statt ממִּיל שְׁלָמָה ist ממִּיל עֲמִי (oder wie es wegen עֲמִי heissen müsste, שְׁלָמִי) u. statt אֶרֶץ nicht אֶרְצוֹ (Vollers), sondern vielleicht עוֹר (weniger

1) Das Wort δορά ist auffällig, doch steht es Gen. 25, 25 für אֶרֶץ (vgl. δέροιν Sach. 13, 4 für dasselbe Wort) u. überdies ist es durch Hieronymus (pellis) verbürgt. Man darf deshalb weder statt δορά etwa δόξα im Sinne von kostbares Gewand lesen wollen, noch darf man mit Schleusner nach Castellus u. Michaelis annehmen, dass δορά jedweden aus Fell bereiteten Gegenstand bezeichnet habe, was dann soviel als Ledergewand resp. Pelz (vgl. Zach 13, 4. Gen. 25, 25) bedeuten würde; vielmehr ist auch die Übersetzung von אֶרֶץ durch Pelz (Michaelis) eine arge Geschmacklosigkeit. — Roorda meint, es könne vielleicht auch hier אֶרֶץ ursprünglich im Texte gestanden haben; doch hält er selbst diese Annahme nicht für nöthig.

2) Auch Ri. 18, 7. Ps. 4, 10. 15, 9. Hos. 2, 18 (vgl. Aqu. Hiob 11, 18; Theod. Ez. 30, 9) steht ἐλπίς für בְּטָח (so noch Koh. 9, 4 für בְּטָחוֹן, wie an anderen Stellen für andere Derivate von בָּטָח). Statt ἐλπίδας ist zu lesen ἐλπίδα (nach Vatic., Alex. u. Syro-hex.) und statt συντριμμός vielleicht nach 4, 6 συντριμμένην, wie auch der Araber übersetzt (den Geschlagenen vom Kriege); dies würde ungefähr den Sinn geben: „um wegzunehmen die Hoffnung, die durch den Krieg zertrümmert ist (proleptisch)“.



glaublich לָלֵךְ Hi. 16, 15, so Reinke) gelesen, indem aber nicht, wie Reinke will, das ת von תפשיטון als ת des Suffixes zu תפשיט gezogen resp. nach Roorda אדרת פשטון gelesen worden ist, da ἐκδέξω auch Lev. 1, 6. 2 Chr. 35, 11. Mi. 3, 3 für das Hifil תפשיט steht, sondern die Übersetzung durch die 3. Person wahrscheinlich nur eine Consequenz der übrigen Abweichungen von unserem Texte ist; ferner ist מעבירים<sup>1)</sup> so vokalisirt, als ob es Particip des Hifil wäre (מעבירים) wie auch sonst ἀφαιρεῖσθαι für העבירי steht (Ex. 13, 12. 2 Sam. 12, 13. Esth. 8, 2, vgl. Jer. 11, 15) und statt שובי las man entweder שָׁבֵר, für welches συντριμμός im Sinne von contritio, vulnus auch 2 Sam. 22, 5. Jer. 4, 20 (vgl. Aqu. Jes. 15, 5) steht (Vollers; dagg. Roorda den plur. שָׁבֵר) oder auch שוֹ (resp. שִׁיר), für welches συντριμμός Am. 5, 9 steht (vgl. σύντριμμα Jer. 3, 22, wo statt משובה etwa משרה von שור resp. שִׁיר zerstören gelesen ward). Während die Übersetzung des Symmachus (πρὸ μιᾶς δὲ ὁ λαὸς μου [ὡς ἐχθρὸς ἀντίστη] d. i. nach Hieronymus: ante unam diem populus meus quasi inimicus restitit) sich eng an den masor. Text anschliesst, geht die Übersetzung des Wortes אֶתְמוּל durch Aquila: συναντιῶ (συναντιῶν nach Field nur ein Abschreibebefehler Walton's) als Futurum von συναντίζω *begegnen* (vgl. συνάντισμα Dt. 23, 10 Aqu.) auf das Misverständniss zurück, dass er אֶתְמוּל als die 1. Person des Impf. eines mit מול *entgegen* stammverwandten Zeitwortes angesehen hat. — In der Peschit̃tha lautet der Vers: *Mein Volk stand auf wie ein Dieb gegen seinen Frieden; ihr zieht seine Haut ab* (ⲁⲩⲙⲟⲗ auch Lev. 1, 6 für העשיט), *dass ihr seine Hoffnung wegnehmt, und lasst Krieg wiederkehren*. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass ein Theil dieser Übersetzung wörtliche Wiedergabe der LXX-Worte κατέναντι τῆς εἰρήνης αὐτοῦ und τοῦ ἀφελῆσθαι ἐλπίδας ist. Im übrigen ist das Wort אֶתְמוּל zum vorigen Satze gezogen (s. d.); und von den Worten, die dem hebr. Texte entsprechend übersetzt sind, ist לאירי frei dem Sinne nach durch ⲁⲩⲙⲟⲗ wie ein Dieb resp. Räuber (vgl. Barhebr. Chron. 309) wiedergegeben, was also nicht auf eine Lesung לנג zurückzuführen ist<sup>2)</sup> und die Worte מלחמה שובי sind so gefasst, als ob sie bedeuteten: *Zurückkehrende zum Kriege* (vgl. Targ.: vom Kriege), sofern שובי als Zeitwort der Bewegung mit dem Accusativ construirt werden kann (zB. Jes. 52, 8). — Am engsten schliesst sich die Vulgata dem masor. Texte an, so dass sogar לאירי unlateinisch durch in adversarium (vgl. 1, 2 לֵיךְ in testem) wiedergegeben ist. Das Adverb simpliciter *arglos* steht für בָּטָח als acc. adv. im Sinne von *sorglos*. Abweichend ist nur die Übersetzung von אֶתְמוּל durch e contrario, wobei der örtliche Sinn

1) Nach Vollers hätte der Übersetzer den aramäischen Infinitiv לְמַעְבְּרִים im Sinne gehabt; doch reicht auch die Vocalisation מַעְבְּרִים zur Erklärung der Übersetzung aus.

2) Schnurrer denkt an das von Castellus im Lexic. syr. angeführte ⲁⲩⲙⲟⲗ expulsor, exterminator (?) und meint, dass der Syrer bei אֶתְמוּל an dieses Nennwort gedacht habe. Doch lässt sich auf solche Vergleichung seltener Wörter des Lexicons, die an sich schon zweifelhaft sind, gar nichts geben.

von מול *gegenüber* urspr. *entgegen* auf das logische Verhältniss der Sätze zu einander bezogen ist (vgl. אילם). Wenn aber מלחמה durch [eos qui transibant simpliciter] convertistis in bellum übersetzt ist, so ist die 2. Person von תפשיטון hergenommen, indem zu מ' שוב' gewissermassen *ihr seid* ergänzt wird, also: *ihr seid Umwendende* (vgl. שוב *sich wenden* zB. Ps. 9, 18. 73, 10) *zum Kriege* (מלחמה hier wie in Pesch. Accusativ der Richtung); jedoch kann שוב', obwohl das Kal שוב in gewissen Wendungen *zurückbringen* bedeutet, doch auf keinen Fall transitiven Sinn haben, da שוב die Form des Participium passivum ist. — Aus einer Übersicht über diese Verschiedenheit der Übersetzung von V. 8 in den alten Versionen geht nur das hervor, dass sie sich mit mehr oder weniger Erfolg bemüht haben, den Text, der auch uns vorliegt, zu verstehen u. sinngemäss wiederzugeben. Dagegen ergibt sich hieraus weder eine plausible Conjectur, selbst nicht mit Sicherheit dies, dass der Text verderbt sein muss. Zu erwägen wäre etwa der Vorschlag Roordas, dem Laufer folgt, statt ואחמול nach dem Vorgange des Targum zu lesen (wie in cod. Kennic. 300; cod. Kennic. 159 hat האחמול מול ואת מול (vgl. אל-מול *entgegen* Ex. 34, 3. 2 Sam. 11, 15); fraglich aber ist, ob es mit Hieronymus durch e contrario zu übersetzen ist, wornach sich nach Roorda der Sinn ergibt: Sed contra populus meus hostiliter insurgit adversus colentem pacem; ausserdem will Roorda noch statt וקומם, weil dies hier intransitiv stehen würde, וקומם (für וקומם) *er erhebt sich* oder, da in Folge des Zusammentreffens mehrerer ם (noch zwei in ממיל) ein Abschreiber sich leicht versehen haben könne, einfach וקום lesen. Aber es ist nicht erwiesen, dass וקומם im Sinne von *im Gegentheil* stehen könne, u. an intransitivem Gebrauche von וקומם braucht nach Analogie anderer Verba nicht gezweifelt zu werden. Ebenso ist auch die weitere Conjectur Roordas, statt שלמה mit LXX u. Pesch. ein Derivat des Zeitwortes שלם zu lesen, u. zwar שלמה resp. aramaisirend שלמה im Sinne von pacem cum eo colentem, pacificum erga eum (unter Vergleichung von Ps. 7, 5) weder nach dem Zusammenhange noch in Hinsicht auf den sprachlichen Ausdruck zu empfehlen. Ausserdem schlägt er noch die Conjectur שברו (= frangentibus hastam) vor u. hält auch die Lesart שבירי (= fractis hastae i. e. quorum hasta fracta est) für angemessen.

V. 9. Diesen Vers haben die alten Übersetzungen (bis auf LXX, s. u.) richtig verstanden und wiedergegeben, und nur in Einzelheiten finden sich kleine Abweichungen. Im Targ. sind die נשי עמי in gewohnter Weise bildlich gefasst und im Anschluss an die Sitte sich die Gemeinde (כנישתא fem.!) als Frau vorzustellen (vgl. 4, 8, wo ב' richtig durch *Gemeinde* wiedergegeben ist) durch כנישת עמי *die Gemeinde meines Volkes* übersetzt (also nicht אנשי statt נשי gelesen, so Schnurrer); ausserdem ist die zweite Vershälfte paraphrasirt: *von ihnen* (bezüglich auf Volk) *führen sie* (die Feinde, eig. man) *fort ihre Kinder; fortgeschafft ist ihre Herrlichkeit* (vgl. וְלֹא 1 Sam. 4, 21. 22 Targ.), *von der sie sagten: bestehend* (קים nach Cod. Reuchl.) *ists in Ewigkeit*, als ob מעליהם statt blosses מעל stünde, וקדו resp. יקדו sowohl

על־לִיָּהּ als הָרָרִי resp. הָרָרָה zum Object habe (wobei im zweiten Satze ein intransitiver statt des activen Ausdruckes eintritt, vgl. zu 1, 7) und vor לַעֲלֹם ein אֲשֶׁר zu ergänzen sei. Und Peschittha u. Vulgata geben הָרָרִי durch *Lob* (ܠܒܬܐ, laus) wieder, was wohl concret bedeuten soll: das von mir den Kindern verliehene des Lobes werthe Gut. — Die Übersetzung der LXX geht zunächst auf die Lesung הָרָרִי *die Fürsten* statt הָרָרִי zurück (doch vgl. auch ἡγούμενοι 2 Kön. 2, 5 für הָרָרִים), weshalb dann הָרָרִי durch τρυφή *Schwelgerei, Üppigkeit* wiedergegeben wird: *die Fürsten meines Volkes werden vertrieben werden* (Pass. statt Akt., wie oft, also nicht יתגרשון mit Vollers vorauszusetzen) *aus den Häusern* (Vollers nimmt ganz unnöthiger Weise מִבְּתֵי an) *ihrer Schwelgerei*. Die folgenden Worte sind übersetzt: *wegen ihrer schlechten Handlungen* (ἐπιτηδεύματα, vgl. V. 7) *sind sie vertrieben worden*; hier ist zunächst statt מִן-עַל־לִיָּהּ gelesen מִן-עַל־לִיָּהּ (Cappellus u. a.), nicht aber מִן-עַל־לִיָּהּ, wie man nach der Übersetzung vermuthen müsste, da die Veränderung des Suffixes vielmehr erst die Folge der Übersetzung von נָשִׂי durch *Fürsten* war (so schon Drusius); doch könnte auch das הָרָרִי von הָרָרִי als הָרָרִי gelesen u. zu מִן-עַל־לִיָּהּ hinzugenommen sein, in welchem Falle dies die Veränderung von נָשִׂי zu נָשִׂי bewirkt haben könnte. Das Prädikatsverbum ἐξώσθησαν ist entweder — aus V. 9<sup>a</sup> — hinzugefügt (Cappellus) oder eventuell dem הָרָרִי entnommen (Marckius), besonders wenn nach dem Obigen der griechische Übersetzer zu dem verbleibenden הָרָרִי ein הָרָרִי ergänzt haben sollte: = *man hat* [sie] *genommen* (alsdann passivischer Ausdruck statt des unbestimmten activen, wie 1, 11<sup>b</sup>)<sup>2</sup>). Schwer zu erklären ist auch die Entstehung der den folgenden hebräischen Wörtern entsprechenden griechischen: ἐγγίσατε ὄρεσιν αἰωνίοις; denn während die beiden letzten Wörter auf die Lesung עֹלָם zurückgehen, ist es fraglich, woher das ἐγγίσατε stammt. Cappellus meint, der griechische Übersetzer habe הָרָרִי für הָרָרִי eingesetzt (vgl. auch Roorda); Marckius meint sehr ansprechend, das Verbum wolle den Sinn des הָרָרִי wiedergeben, indem also עֹלָם als Ausruf zu fassen wäre: *zu den Bergen der Ewigkeit hin!* (vgl. zB. Hos. 8, 1). Entspricht es jedoch den drei Buchstaben הָרָרִי, so könnte der Übersetzer dafür הָרָרִי (vgl. 4, 10 LXX), wozu das הָרָרִי passen würde (vgl. Ri. 20, 23), gelesen oder הָרָרִי in הָרָרִי verhöhrt haben<sup>3</sup>). Das Zusammenhanglose der Übersetzung der LXX

1) Nach Roorda fasste der griechische Übersetzer מִן-עַל־לִיָּהּ fälschlich im Sinne von *wegen* und las das folgende Wort מִן-עַל־לִיָּהּ, indem er meinte, מִן-עַל־לִיָּהּ sei dasselbe wie עֹלָם.

2) Nach Schnurrer entspricht es einer Lesung הָרָרִי u. Roorda nimmt mit Bestimmtheit an, dass der griech. Übersetzer הָרָרִי (von הָרָרִי oder הָרָרִי *vertreiben*) gelesen habe (s. u.). Wahrscheinlicher wäre dann, wenn man aus הָרָרִי [ת] ἐξώσθησαν nicht meint ableiten zu können, noch die Annahme Vollers, dass der griech. Übersetzer הָרָרִי gelesen habe, was durch Vergleichung von Jo. 3, 6 (11), wo ἐξώσθησαν für הָרָרִי steht, gestützt wird. Ausserdem denkt Vollers noch an das aram. Zw. הָרָרִי *vertreiben*, was der Übersetzer auch im Sinne gehabt haben könne.

3) Vollers sagt: „ἐξώσθησαν u. ἐγγίσατε sind Dupletten für ein Wort, das einmal mit הָרָרִי, einmal mit הָרָרִי in aramäischer Bedeutung gelesen wurde.“ Er scheint

beweist aber sicher dies, dass sich der Übersetzer, sei es gegenüber seinem Texte, sei es dem Wortlaute des masor. Textes gegenüber, nicht zu rathen wusste. — Statt הָרָרִי mit Justi הָרָרִי oder הָרָרִי (= pentalia inde a longo tempore possessa, u. das wieder = Häuser) zu lesen, ist völlig unnöthig. Und Roorda will für die drei letzten Worte lesen: לְעוֹלָם הָרָרִי הָרָרִי (s. o.), wornach er den ganzen Vertheil übersetzt: a convictu cum parvulis suis pellitis eas (sc. mulieres) in mansiones aeternas (nach בֵּית הָעוֹלָם Koh. 12, 5 im Sinne von „Gräber“)!

V. 10. Die erste Vershälfte haben die Übersetzer richtig wiedergegeben. Im Targum u. in der Vulgata ist מְנוּחָה bestimmt als *Ruhestätte* gefasst: Targ. hat ausdrücklich den Zusatz אֶרֶץ *Land der Ruhestätte* (בֵּית יְנִיחָה *Ruhestätte*, wie Ps. 116, 7, eig. Apposition zu אֶרֶץ), indem aber *für die Gottlosen* (d. h. für euch, da ihr gottlos seid) beigefügt ist; Vulg.: non habetis hic requiem (vgl. das Folgende); und auch Pesch. (ܠܡܨܪܐ) und LXX (ἀνάπαυσις) haben wahrscheinlich diesen Sinn damit verbunden. Dabei haben LXX den Plur. masc. in das Fem. sing. *stehe auf und gehe* verwandelt, da sie an die Gemeinde des Volkes Israels dachten (also ist nicht eine Lesart קוּמִי וּלֶכֶת mit Vollers anzunehmen), wogegen die anderen griech. Übersetzungen entsprechend dem hebr. Text ἀνάστῃτε bieten. — Die zweite Vershälfte wird sehr verschiedenartig übersetzt. Targ. paraphrasirt sie so: *um es* (das Land der Ruhestätte) *zu verunreinigen verderbt ihr sc. eure Handlungen* (אֲחִין nach Cod. Reuchl. statt אֲנִיךָ zu lesen, was dem Subject im folgenden Satzgliede entspricht); *um* (בְּדִילָהּ) *es zu entweihen* (פָּא. eig. *verunreinigen*) *schaart ihr euch dagegen zusammen* (Ethpa., von פָּא. *helfen*, also eig. *sich zu Hülfe zusammenihun*). Darnach las Targ. וְהַבִּילִי und fasste es wohl nach Analogie von Hi. 34, 31 u. Neh. 1, 7 als Kal in der Bedeutung *verderbt handeln* (vgl. hebr. וְהִשְׁחִיחַ); ferner ist הִקְבֵּל in der Bedeutung *Haufen* = *Bande, Rotte* (so 1 Sam. 10, 5. 10, weshalb an eine Lesung הִקְבֵּי resp. הִקְבֵּה *Gesellschaft* wohl nicht zu denken nöthig ist) gefasst u. dementsprechend dann das Übrige dazugerathen (wahrscheinlich unter Übergehung von נִמְרָץ). — Die Übersetzung der LXX διεφθάρητε *ihr seid vernichtet worden, zu Grunde gegangen* geht auf הִקְבֵּל (Pual wie Jes. 10, 27. Hiob 17, 1) zurück (so auch Roorda, dagegen Vollers וְהַחֲבִילִים) und הִקְבֵּל ist, da das וּ zu וְהַחֲבִילִי gezogen wird, richtig durch hinzugesetztes φθορᾶ ausgedrückt. Für נִמְרָץ לוֹ אִישׁ הִלָּךְ, welche Worte in der LXX zusammengengenommen sind, lautet die Übersetzung: κατεδιώχθητε οὐδενὸς διώκοντος *ihr seid gejagt worden, indem niemand verfolgte*. Also fasste man das לוֹ = לוֹ [א] (Vollers; vgl. אִישׁ . . . לוֹ durch οὐδείς zB. Jos. 23, 9) u. die Worte לוֹ אִישׁ הִלָּךְ als Nominalsatz; das κατεδιώχθητε weist aber nicht auf נִרְדָּפִים zurück (so Vollers), sondern auf ein Derivat vom Zeitworte נִרָץ, welches Joel 2, 4 durch καταδιώκω übersetzt wird: demnach las oder conjierte der Übersetzer

darnach die Angabe des syr. Lexicons von Castellus-Michaelis: ܠܡܨܪܐ Ethpa. *procul fuit, recessit* im Auge zu haben; doch liegt auch hier die Grundbedeutung *sich entfernen* vor, nur ist sie anders gewendet.



statt נמרץ wahrscheinlich נמרץ (*Lauf* nur Koh. 9, 11, wo LXX *δρόμος*) vgl. מרנצה, oder auch קרנצה *ihr liefet*, wogegen nicht mit Schleusner an נמרץ im Sinne von „vis facta est vobis“, das dann freier durch κατεδωχθ. wiedergegeben sei, zu denken ist. — Die Vulgata (propter immunditiam suam<sup>1)</sup> corrumpetur putredine pessima) ist betreffs corrumpetur von LXX abhängig und auch putredine ist vielleicht nur eine allzuwörtliche Übersetzung von φθορά; dagegen ist נמרץ wenn gleich frei, so doch dem Sinne nach richtig übersetzt (ebenso 1 Kön. 2, 8: maledictione pessima; ähnlich, aber noch wortgetreuer Pesch. *und ihr Verderben wird gewaltig sein*, s. zu V. 11). Wegen suam ist es aber nicht nöthig anzunehmen, dass er נמרצה (Inf. in der Masculinform mit Suffix) las, vielmehr konnte er suam auch aus dem Zusammenhange hinzufügen. Übrigens findet sich die Lesart נמרצה im cod. Erfurt. 2 am Rande u. in den Venediger Bibeldrucken von 1518 u. 1521; die Lesart נמרצה im cod. Erfurt. 3 soll wohl denselben Sinn geben, nur dass es statt des Inf. Kal der Inf. Piel ist. — Dagegen ist die Lesart נמרצה (also 3. fem. sing. des Perf. Kal) so gut bezeugt (codd. Erfurt. 1 u. 2; cod. Frankf. vom Jahre 1294, ferner Lombros., Norz.; ebenso Ibn Ezra u. Kimchi), dass sie Bär u. Delitzsch in den Text aufgenommen haben. Ob man freilich deshalb auch die Lesart der LXX נמרצה acceptiren muss (so Roorda, der dann übersetzt: quoniam polluta est, corrumperemini corruptione dira), ist eine andere Frage (s. d. Comm.). In ganz ähnlicher Weise wollen übrigens schon Bauer und Justi נמרצה lesen: es (das Land) wird verunreinigt.

V. 11. Die Übersetzung des Targ. lautet: *Weil sie abgefallen* (eig. abgeirrt) *sind hinter Lügenpropheten her, welche ihnen Lügengeist weissagen und sie* (Cod. Reuchl. להין statt ירהון *gewöhnen an Wein und Berauschung* (oder ברי hier concret = berauschender Trank), *so wird geschehen: gleichwie sie gelernt haben*<sup>2)</sup> *abzuirren hinter Lügenpropheten her, so werden die Lügner*<sup>3)</sup> *auswandern in ein Land mit diesem Geschlechte* (anders Polygl. in terram mendaciorum populus istius generationis, aber vor שקרא steht kein ה des Genetivs). Gesetzt den Fall, dass diese Übersetzung nicht, wie sonst, ganz frei nach dem Zusammenhange construirt ist, sondern sich enger an eine abweichende Version des hebr. Textes anschliessen sollte, so würde der Anfang ungefähr auf folgenden Text hinweisen: לי הלכו איש רוח שקר בזב (resp. לִי statt לָהֶם, das er aber im Sinne von אם *wenn* gefasst haben könnte); darnach würde das ו vor שקר zu הלך gezogen sein, so dass איש רוח als abgekürzter Relativsatz zu שקר בזב angesehen werden konnte. Betreffs אטף müsste man freilich annehmen, dass er dafür אלה (Pi. von אלה) *lehren* (wie Hiob 15, 5. 33, 35, 11) gelesen hätte, wenn wir nicht wüssten, dass er הטיף V. 6 richtig durch *weis-*

1) Es ist nicht nöthig, dass man bei dieser Fassung die Lesung נמרצה (resp. נמרצה statt נמרצה wegen der Bedeutung *Verderben*) voraussetzt (so Roorda).

2) Besser in den Zusammenhang passte das Pa. *sie haben gelehrt*; doch scheint auch der Text des Cod. Reuchl. דאירליוס für Peal zu sprechen, da das Jod auf Chateph-Patach hinweist (vgl. zB. V. 7 איר).

3) Für שקרא ist nicht selten שקרא zu lesen.

sagen übersetzt hat, so dass demnach das aram. אִלֵּךְ (part. auch מִלֵּךְ für מִאִלֵּךְ) nur im Allgemeinen den Sinn des in weiterem Sinne gefassten הָיָה (dann = sagen) wiedergeben soll. Dagegen ist die Übersetzung von יהיה מִשִּׁיחַ הָעַם הַזֶּה eine freie Paraphrase dieser Worte entsprechend dem Zusammenhange; jedoch wäre es möglich, dass er מִשִּׁיחַ auf doppelte Weise übersetzt hätte, indem er es sowohl im Sinne von *ein Lehrer* [dieses Volkes] als im Sinne von *einer, der das Volk ausgiesst* sc. in ein anderes Land (vgl. zB. גִּזְרִי 1, 3) fasste und danach frei übersetzte. — Der griechische Übersetzer hat nach Ausscheidung von לוֹ אִישׁ הַלֵּךְ, welche Worte er zum vorigen Satze zog (s. d.), übersetzt: *ein Geist hat Lüge hingestellt*, (vgl. Lev. 17, 10 *στήσω τὴν ψυχὴν μου* für נִיחַן רוּחַ, wo allerdings רוּחַ Zorn bedeutet), *er hat dir geträufelt zu Wein u. Meth* (μέθυσα); *u. es wird sein von dem Tropfen dieses Volkes*. Hier ist אִשִּׁיחַ in aramaisirender Weise so übersetzt, als ob es die 3. Person sing. des Perfectum Hifil wäre, (aram. אִשִּׁיחַ, statt hebr. הָיָה), was zugleich dadurch veranlasst sein wird, dass er die 3. Person als Prädicat zu *πενῦμα* nöthig hatte; das Zeitwort *σταλάζω* *tröpfeln* giebt aber die Grundbedeutung von הָיָה richtig wieder (vgl. 2, 6 Aquila, s. d.); ferner las er מִשִּׁיחַ entweder מִשִּׁיחַ (Roorda), wobei dieses מִשִּׁיחַ = מִשִּׁיחַ als gleichbedeutend mit מִשִּׁיחַ (plur. Ohrgehänge eig. Tropfen) gefasst sein würde (Schleusner) oder er dachte an das aram. Nennwort מִשִּׁיחַ fem. Tropfen (Jes. 40, 12. 15 Targ.) oder er las מִשִּׁיחַ (so auch Vollers), was sich auch dadurch empfiehlt, dass das Nennwort מִשִּׁיחַ Hi. 36, 27 in der Bedeutung Tropfen vorkommt und dort von LXX ebenfalls durch *σταγῶν* wiedergegeben wird. Schwerer lässt sich sagen, was sich LXX bei dieser Übersetzung dachten; vielleicht sollte sie ausdrücken: dies (d. h. das verkehrte Treiben der falschen Propheten) zehrt vom Marke des Volkes. Nach der Polyglotte wäre es freilich mit dem Folgenden zu verbinden: et erit, de stilla populi hujus congregandus congregabitur Jacob. — Die Peschiṭtha schliesst sich bis auf den ersten Satz an LXX an; dort hat der Syrer das לוֹ, das er zum vorausgehenden Verse zog (in der Lesung לוֹ, s. die Übersetzung zu V. 10), weggelassen und dann übersetzt: *ein Mann, der im Geiste wandelt trügerisch und lügnerisch, träufelt* (Pa. Ri. 5, 4. Hl. 5, 5. Af. id.; vgl. Thes. syr. p. 1445) *dir ein Wein u. Berauschung; und es ist von dem Tropfen* (ܡܢ ܬܪܝܢܐ) von ܡܢ ܬܪܝܢܐ, gleichbedeutend mit ܡܢ ܬܪܝܢܐ) *dieses Volkes*; darnach las Pesch. שִׁקְרָא כִּיב statt וְשִׁקְרָא כִּיב und fasste das Nennwort רִיחַ im Sinne von Geist, weshalb er הַלֵּךְ דְּרוּחַ durch *ܡܢ ܬܪܝܢܐ* wiedergiebt (also wie הַלֵּךְ דְּצִדִּיק *der in Gerechtigkeit wandelt*, s. Ez. 33, 15), so dass erst in den Nennwörtern שִׁקְרָא כִּיב das Falsche u. Lügenhafte der Prophezeiung gekennzeichnet wäre. — In der Vulgata ist לוֹ im Sinne von *wenn doch* gefasst, aber die Negation beigefügt, um einen Sinn zu erzielen; ferner ist als Zeitwort *sein* in der 1. Person als Prädicat zu הָיָה אִישׁ הַלֵּךְ ergänzt und dementsprechend auch כִּיב in die 1. Person verwandelt, indem loqui dafür eintritt, da כִּיב ein Pleonasmus ist. Dadurch ergibt sich folgender Sinn: Utinam non essem vir habens

spiritum et mendacium potius<sup>1)</sup> loquerer; worauf als Oratio directa folgt: stillabo tibi in vinum et in ebrietatem. Wenn aber der Schlusssatz lautet: et erit super quem stillatur populus iste u. *dieses Volk wird's sein, worüber geträufelt wird*, so wird מִטֵּיף als abgekürzter Relativsatz (= עַל-אֲשֶׁר מִטֵּיף, wobei das Particip מִטֵּיף *man träufelt* bedeuten müsste) gefasst. Der Sinn dieses Satzes wird ungefähr der sein sollen: es wird sich (in Folge des angerichteten Schadens) zeigen, dass dieses Volk es war, das sich solches (mit Erfolg) predigen liess. — Drei Handschriften haben (auch nach Roorda als spätere Änderung) לָעֵץ statt הָעֵץ (codd. Kennic. 150 u. 182 u. de Rossi 715); diese erleichternde Veränderung, durch welche die harte Verbindung des substantivisch gebrauchten מִטֵּיף (im Sinne von *Wahrsayer*) mit dem Genetiv beseitigt wird, lässt das Particip מִטֵּיף als Verbalbegriff mit dem Dativ verbunden sein (vgl. die Übersetzung Kleinert's, die ohne die Lesung לָעֵץ sprachlich unmöglich ist). — Ebenso erklärt sich die Variante קִבֵּי *Lüge* (in der Bomberger Bibel Venedig 1517 u. 18; ferner Bibl. Plantin. Antwerpen 1566 u. cod. Erfurt. 5 im Texte nach erster Hand) aus dem Bestreben, einen dem מִטֵּיף coordinirten Begriff in asyndetischer Beifügung für das Nennwort קִבֵּי einzusetzen. — Ferner findet sich in 3 Handschriften שֶׁר ohne verbindendes ך, was Roorda unter Hinweis auf LXX u. Pesch. deshalb für die ursprüngliche Lesart ansieht, weil man nicht erklären könne, warum die Abschreiber das ך weggelassen hätten, während sich wohl erklären lässt, warum sie es hinzufügten.

V. 12. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die Übersetzung der LXX: [συναγόμενος] συναχθήσεται, natürlich nicht auf eine Lesart אָסַם zurückgeht, wie Reinke und Vollers wollen; vielmehr ist auch hier nur der active Ausdruck des hebr. Textes mit dem passiven vertauscht (vgl. o. V. 9). Und wenn LXX συναγόμενος, Vulg. aber congregatione u. im zweiten Gliede zur Abwechslung in unum dem Prädicatsverbum (Vulg. conducam) beigeben, so sind dies eben nur verschiedene Mittel, den Sinn des Inf. abs. wiederzugeben (s. zu 1, 10). Verschieden ist das Zeitwort קָבַץ übersetzt worden: LXX geben es wie Hos. 9, 6 durch ἐκδέχεσθαι *aufnehmen* wieder (vgl. etwa Jes. 40, 11 [mit der Hand] *aufnehmen*, um zu tragen); Targ.<sup>2)</sup> u. Pesch. übersetzen *herbeiführen*, u. zwar wahrscheinlich mit Rücksicht auf das Object, da sie סְאֲרֵית speciell auf die Exulanten bezogen, wobei übrigens Pesch. אָקַבֵּץ zu יָדָר hinzunimmt. — Im Folgenden hat Vulg. (pariter ponam illum quasi gregem

1) Diese Partikel ist hinzugefügt, um den Gegensatz zum Ausdruck zu bringen, der darin liegt, dass הִלֵּךְ יָדָר, wie in Pesch., in gutem Sinne gefasst wird: = den göttlichen Geist habend resp. in ihm wandelnd.

2) Wenn im Targ. der Vers mit = בְּסוֹפָא *am Ende, schliesslich* beginnt, so dient dies dazu, den futurischen Sinn von אָסַם zu constatiren; doch könnte der Targumist das סוֹף *Ende* auch aus אָסַם (vgl. אָסַם סוֹף *aufhören, ein Ende nehmen*) herausgenommen haben, weil Jer. 8, 13 אָסַם אֲסִיפָם *ich werde ihnen ein Ende machen*) der Inf. abs. אָסַם von אָסַם zur Verstärkung des Hilfl von סוֹף dient (vgl. Böttcher, § 988, 1). Schnurrer denkt an die Möglichkeit eines von Micha beabsichtigten Wortspieles אָסַם אָסַם סוֹף, doch kommt סוֹף nur im spätesten Sprachgebrauche vor.

in ovili) יחד nicht mit אשימי zu einem Begriff verbunden, sondern letzteres mit בַּ zusammengebracht im Sinne von *gleichmachen* (so Gen. 32, 13. 1 Kön. 19, 2, vgl. auch בַּ יחד Jes. 41, 2), wodurch יחד überflüssig geworden ist und darum als Partikel gefasst, die das logische Verhältniss der beiden Sätze zu einander zum Ausdruck bringen soll: *zusammen* = *zugleich, gleicherweise*, in welchem Sinne es aber im AT. nicht vorkommt. In LXX sind diese Worte so übersetzt: ἐπὶ τὸ αὐτὸ θήσομαι ἀποστρεφὴν αὐτοῦ *auf eins* (d. h. alle Exulanten mit einem Male) *will ich machen seine Rückkehr* (eig. Ab-, Zurückwendung); vielleicht ergänzte der griech. Übersetzer aus resp. zu אשימי ein Object משיבתי, denn משיבתי wird Jer. 5, 6. 8, 5 (auch Spr. 1, 32 Symm.), allerdings in der Bedeutung *Abwendung*, durch ἀποστρεφὴ wiedergegeben, wie dies auch 1 Sa. 7, 17 für השיבה *Rückkehr* steht; vielleicht dachte er auch an שביתי [אשיב-ני] (vgl. Ez. 16, 53 שוב שביית durch ἀποστρέφειν τὰς ἀποστρεφάς). — Das Nennwort בצרה haben LXX u. Pesch. mit בָּצָרָה (resp. בָּצָרָה Roorda, Vollers) verwechselt u. übersetzen dementsprechend: καταλῦσαι, ἐν θλίψει. Ähnlich, nur concret übersetzt haben es Symm. u. Theod. ἐν ὀχυρώματι (ὄχ. *Befestigung, Festung*); jedoch geht diese Übersetzung wahrscheinlich auf eine andere Ableitung zurück: vom Zeitwort בצר (vgl. zB. בָּצִירִין Sach. 9, 12, welches Nennwort gleichfalls durch ὀχυρώμα wiedergegeben wird; ebenso für בָּצִיר Jos. 19, 29. 2 Kön. 8, 12. Thren. 2, 2, für den Inf. Pi. בָּצִיר das *Befestigen* Jes. 22, 10 und auch für das n. pr. בָּצָרָה Jer. 49, 22, wofür LXX nach Schleusner בָּצָרָה lasen). Die Übersetzung des Aquila in rotundo (καταλῦσαι, vgl. Field) scheint aber auf eine vielleicht durch Erinnerung an das freilich für הרברי stehende הירָא des Targ. resp. an das vor הירָא *Hürde* stehende בְּנֵי *inmitten* veranlasste Verwechslung mit בְּרֵיהּ (vgl. Jes. 29, 3) veranlasst zu sein. — Wenn Targ. (הירָא oder הירָא), Vulg. (caulae d. i. *Hürde*) הרברי durch *Stall* wiedergeben, was wahrscheinlich auch LXX (κοίτη *Lager*; Aqu. hat etwa σύννοδος *Versammlung*, s. Field) und Pesch. (יִכְלָה *Lagerung* resp. *Lagerstätte*) ausdrücken wollen, so ist dies nur aus dem Zusammenhange grathen<sup>1)</sup>; die thörichte Übersetzung von Symm. u. Theod. τῆς ἐρήμου erklärt sich aber aus einer Zusammenstellung des הרברי mit מְדָבָר *Wüste*. In der LXX sind die Worte von כצאן an zu einem Satze verbunden: *wie die Schafe bei Bedrängniss, wie die Heerde in der Mitte ihres* (plur., d. i. der Schafe) *Lagers, weichen sie aus vor Menschen*; Vulg. lässt כצאן abhängig sein von ponam und übersetzt darnach: [pariter ponam illum] quasi gregem in ovili; quasi pecus in medio caularum<sup>2)</sup>; tumul-

1) Wenn Vollers sagt: „[מ]שכבם, für הרברי vgl. Jes. 5, 17 ταῖροι: „-ברים“, so ist dadurch auch keine Erklärung der Abweichung gegeben.

2) Zur Erklärung des Plurals caularum, der aber bei einem Plurale tantum wohl keiner Erklärung bedarf, meint Roorda, Hieronymus könnte vielleicht הרבירות (ה in der Schafe) *Lagers*, *weichen sie aus vor Menschen*; Vulg. lässt כצאן abhängig sein von ponam und übersetzt darnach: [pariter ponam illum] quasi gregem in ovili; quasi pecus in medio caularum<sup>2)</sup>; tumul-



tuabuntur a multitudine hominum, wobei sich dann das Prädicatsverbum auf die Israeliten, nicht mehr auf die Schafe innerhalb der Vergleichung bezieht. Auf welche Auffassung die Übersetzung der Pesch.: *welche* (Lagerstätte) *verborgen ist* (חָבֵט part. pass. von חָבַט Pa.) *vor Menschen* (wobei חָבֵט מֵאֲדָם als Relativsatz zu חָבַט gefasst ist), lässt sich schwer sagen; vielleicht ist sie nur aus dem Zusammenhange gerathen, oder sie geht auf eine falsche Lesung חָבֵטָה (nach aramäischer Weise als part. pass. gedacht) oder auch auf eine prägnante Fassung des חָבַט (= *weg von*, im Sinne von *fern von*, vgl. Hiob 28, 4), welche dann vom Einfluss auf die Fassung des חָבֵטָה war, zurück (natürlich nicht auf Vergleichung mit חָבֵט Ps. 36, 7 = *res imperscrutabilis*, als ob חָבֵטָה geschrieben wäre, so Schnurrer). — Im Anschluss an LXX, Pesch., Targ. u. Vulg. und wegen חָבֵט im parallelen Gliede wollen auch verschiedene neuere Exegeten חָבֵטָה (*in der Enge* d. h. im engen Schafstall; dagg. nach Justi חָבֵטָה von חָבַט Hürde mit חָבֵט locale) lesen, u. a. Bauer u. Justi; in Rücksicht auf den Gliederparallelismus ändert auch Michaelis (a. a. O. S. 170) den Text, indem er, da er an der Lesung חָבֵטָה festhält, im parallelen Gliede חָבֵטָה lesen will. — Um die seltene Ausdrucksweise חָבֵטָה (mit Artikel bei Suffix wie Jos. 7, 21, s. Ewald, Lehrgeb., § 290<sup>d</sup>) zu beseitigen, will Roorda חָבֵטָה חָבֵטָה lesen; dass das Suffix erst später hinzugefügt, ist sehr wahrscheinlich, nur kann dies durch Erinnerung an Jes. 5, 17 veranlasst sein, wo es jedoch nöthig ist (= auf ihrer gewohnten Trieft), während es hier wegbleiben kann. — Die Form חָבֵטָה will Roorda wegen des Dagesch im Nun als 3. fem. sing. des Hifil mit Fem-Suffix der 3. Person (= *tumultuari id [es] eam faciet prae hominibus*) fassen; doch lassen Bär u. Delitzsch nach den besten Handschriften das Dagesch weg. — Die Conjectur חָבֵטָה חָבֵטָה (an numerabunt eos homines?) bezeichnet Roorda selbst als unnöthig.

V. 13. Statt עַל־הַפֶּרֶץ haben LXX gelesen (so auch Vollers); denn sie übersetzen: *vermittelt des Durchbruchs* (d. i. der Bresche) ... *haben sie durchgebrochen u. durchzogen das Thor*, wobei διὰ τῆς διακοπῆς das Wortspiel wiedergiebt. Wenn manche Exemplare von LXX-Handschriften ἀνάβηθι [διὰ τῆς διακοπῆς] bieten (Codd. 22 [κοπῆς], 23, 42, 51 [wie 22] u. a.; ferner Compl., Ald., auch Hier., Syrohex.), so erklärt sich dies aus dem Bestreben, die Abweichung von dem masoretischen Texte zu beseitigen (ebenso Vollers). Ganz wörtlich hat auch hier Symmachus übersetzt: ἀναβήσεται ὁ διακόπτων (vgl. Aqu. Theod. ἀνέβη). — Das Targum paraphrasirt die Worte: *sie werden heraufziehen gerettet wie einstmal* (בְּמִצְרַיִם d. i. wie zur Zeit der ersten Errettung aus Ägypten); *und es wird hinaufziehen ein König als Führer an ihrer Spitze*. Hier ist also das לְפָנֵי zuerst zeitlich gefasst (wie zB. Am. 1, 1 לְפָנֵי הָרָעַשׁ *vor dem Erdbeben*); ausserdem scheint der erste Satz auf eine Zusammenstellung resp. Verwechslung von פָּרַץ mit dem aram. Zeitwort פָּרַק *retten* oder richtiger wohl auf Vergleichung des biblisch-aramäischen פָּרַץ *befreien, loskaufen* (Dan. 4, 24) zurückzugehen. Targ. u. Pesch. scheinen überdies statt פָּרַצְתָּ vocalisirt zu haben פָּרַצְתָּ; nur mit dem Unterschiede, dass Targ. das Suffix

persönlich fasste: *und er wird zerschlagen die Feinde, die sie bedrücken* (plur. דַּמְעִיקָן nach Cod. Reuchl.), *und er wird unterjochen feste Burgen; Städte der Heiden werden sie in Besitz nehmen* (mit weiterer Ausführung des hebräischen Wortlautes in beliebiger Weise), und Pesch. sachlich (= *es*) *und er bricht eine Bresche u. sie ziehen hindurch u. gehen heraus durch sie* (unter Weglassung von שָׁעַר, was unnöthig wurde, da er das Object *Bresche* ergänzte). Doch liesse sich auch denken, dass das Object im Targ. nicht eine Ergänzung wäre, sondern Wiedergabe von פָּצַע, welches in der Bedeutung *gewalthätig sein* (vgl. פָּצַע) gefasst sein könnte, also (unter Ergänzung der Relativpartikel): *die welche gewalthätig handeln*; in diesem Falle würde דִּפְרֹךְ auch als Verbum finitum gefasst sein: *er, der zerstreut die Gewalthätigen*. — Da das Nennwort שָׁעַר am einfachsten mit dem vorausgehenden Zeitwort וַיַּעֲבִיר zu verbinden ist (so auch LXX, Vulg.), weil עָבַר als Zeitwort der Bewegung mit dem Accus. verbunden wird (vgl. Jer. 23, 10. Ps. 8, 9), so ist es einfacher, mit Roorda וַיַּעֲבִיר zu lesen.

### Cap. III.

V. 1. Statt וַיֹּאמֶר lasen LXX und Pesch. וַיֹּאמֶר, was der griech. Übersetzer sprachlich richtig, aber sinn- und zusammenhangslos als Perf. consec. fasst: καὶ ἐρεῖ, während Pesch. es perfektisch fasst: וַיֹּאמֶר *und er sprach*, wofür aber וַיֹּאמֶר stehen würde. Weil dies zu vermuthen nahe liegt, findet sich diese Form auch in einer Handschrift von der ersten Hand (Rosenmüller). Aber LXX u. Pesch. bürgen für וַיֹּאמֶר als die richtige Lesart, obwohl sie es falsch aufgefasst haben. — Statt וַיַּעֲבִיר in der ersten Vershälfte haben zwölf Handschriften וַיַּעֲבִיר בֵּית, was jedoch aus dem ähnlichen V. 9 heraufgenommen ist. Dies wird dadurch bestätigt, dass in einer Handschrift dieses בֵּית statt וַיֹּאמֶר eingesetzt ist: wahrscheinlich fand der betr. Abschreiber בֵּית am Rande oder zwischen den Zeilen des Exemplars, das er abschrieb, u. da er nicht begriff, dass es aus der Parallelstelle V. 9 entnommen sei, meinte er, es sei beige-schrieben, um das וַיֹּאמֶר des Textes zu ersetzen. Übrigens setzen Targ. u. Pesch. dies בֵּית aus V. 9 hier in den Text. — Das Nennwort קְצִינִי übersetzen LXX thörichter Weise durch οἱ κατάλοιποι *die übriggebliebenen* <sup>1)</sup> (sonst für קָצַר, קָצָרִית, קָצָר u. a.), indem קְצִין entweder als ein Adj. von קָצַר in der urspr. Bedeutung *abschneiden* resp. von dem Derivate קָצַר *Ende* mit der Bildungsendung in (das letztere wäre richtig), oder vielleicht fälschlich קְצִי[-] als eine Form von קָצַר *Ende* (vgl. קְצִינִי

1) Vollers bemerkt hierzu: „Der Übersetzer von Josue, Judd. und Jesaias kennt קְצִין, auch der der Prov., wie 25, 15 zeigt, während daselbst 6, 7 ק' nicht nur in Sept., sondern auch in Pesch. u. Targ. mit קְצִיר verwechselt wird (Sept. γεώργιον, Pesch. und Targ. קְצִיר). Auch unser Übersetzer las hier קְצִיר im Sinne von *knapp, wenig*.“ Wie derselbe freilich von dieser Bedeutung zur Übersetzung κατάλοιποι kam, ist nur auf Umwegen zu erklären.

Hi. 18, 2, st. c. von  $\text{קֶנֶן}$  *Jagdnetz*, was LXX auch fälschlich von  $\text{קָן}$  ableiten) oder eher noch als Form von  $\text{קָנָה}$  gefasst ist, weil dies letztere neben der Bedeutung *Ende* auch *das Ganze* bedeutet (so zB.  $\text{קָנָה}$  *von der ganzen Anzahl seiner Brüder* Gen. 47, 2; ebenso Ez. 33, 2. Num. 22, 41. Jer. 56, 11, so schon Schnurrer) oder auch von  $\text{קָנָה}$ , indem man vielleicht  $\text{קָנָה}$  (d. i.  $\text{קָנָה}$ , vgl. zB. Ps. 48, 11. 65, 6) an Stelle des sehr ähnlichen  $\text{קָנָה}$  las. Dagegen sind alle direkten Ableitungen dieser Übersetzung der LXX, zB. aus  $\text{קָנָה}$  (st. c. plur. von  $\text{קָנָה}$ , einem Derivate von  $\text{קָנָה}$  *abschneiden*, so Sim. Lex. hebr. p. 1446), oder aus  $\text{קָנָה}$  (st. c. von  $\text{קָנָה}$  [abgeschnittener] *Ast, Zweig* in der Bedeutung *die Übrigen* (so Reinke; noch anders Vollers, s. die Anm.) zu künstlich, als dass sie ernstlich in Betracht kommen könnten.

V. 2. Die LXX ( $\tau\alpha\ \kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}$ ) u. Pesch. ( $\text{ܬܠܬܐ}$ ) lasen nicht etwa  $\text{הַטוֹב}$ , sondern sie meinten nur so übersetzen zu müssen, weil man in der That für den ersten Moment  $\text{הַטוֹב}$  erwartet, während  $\text{טוֹב}$  hier mit Absicht gebraucht ist, da es sich nicht um das Gute schlechthin, d. h. um das gesammte sittliche Handeln, handelt, sondern um einzelnes Gute, das man hin u. wieder zu thun Gelegenheit u. Pflicht hat, weshalb im Targ. dieser Sinn treffend so paraphrasirt ist: *die ihr hasst Gutes zu thun* (Kimchi setzt noch bei: *und den Armen wohlzuthun*) *und liebt schlecht zu handeln* ( $\text{לֹא־טוֹבָה, לֹא־טוֹבָה}$ ). — Ohne Nöthigung und gegen die Analogie von  $\text{שָׁנֵי}$  und  $\text{אֶחָד}$  will Roorda das  $\text{ה}$  von  $\text{רַע}$  mit dem folgenden Worte verbinden:  $\text{רַע, הַטוֹבָה}$ , so dass also hier das Particip mit dem Artikel stände (Beispiele für diese bisweilen vorkommende Ausdrucksweise s. Ewald, Hebr. Spr. § 290 e), was den Übergang zu der Auflösung des Particips in  $\text{אֶחָד}$  mit dem Verb. finitum in V. 3 bilden soll.

V. 3. Roorda u. frühere Ausleger, wie Döderlein, Dathe, Bauer, Justi (dagegen ist zB. Schnurrer) wollen statt  $\text{כֶּסֶף}$  entsprechend den LXX ( $\acute{\omega}\varsigma\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha\varsigma$ )<sup>1)</sup>  $\text{בָּשָׂר}$  lesen, was schon Hitzig mit Recht zurückgewiesen hat, weil diese Conjectur zu leicht ist, d. h. — richtiger gesagt — weil sich wohl erklären lässt, warum LXX  $\text{כֶּסֶף}$  statt  $\text{כֶּסֶף}$  lesen zu müssen glaubten, während das Umgekehrte nicht denkbar ist. Dazu kommt, dass das Nennwort  $\text{בָּשָׂר}$  gar nicht die Vergleichung enthält (was doch der Fall sein müsste, da  $\text{בָּשָׂר}$  davorsteht), und zwar schon deshalb nicht, weil das im Hauptsatze stehende Wort, auf welches sich das Bild bezieht, auch kein anderes ist als *Fleisch*; wogegen sich nicht einwenden lässt, dass im parallelen Gliede sich doch  $\text{בָּשָׂר}$  finde, also auch hier das Wort *Fleisch* in dem die Vergleichung enthaltenden Satze stehe (Roorda), denn die Wiederholung empfiehlt sich hier eben deshalb, weil es ein neuer Satz ist, in welchem durch Wiederholung

1) Dagegen spricht die Übersetzung des Targum: [*welche . . . ihren Überrest vernichten, wiederum sie zertheilen*] *wie man zertheilt Stücke inmitten des Kessels*, nicht etwa für die Lesung  $\text{בָּשָׂר}$  (Bauer u. Justi), sondern gerade für  $\text{כֶּסֶף}$  (Schnurrer); denn *Stücke* ist nach dem Zusammenhange hinzugefügtes Object. — Im Vorausgehenden hat der Targumist  $\text{הַפְּסִיחַם . . . וְעִירָם}$  erläuternd übersetzt durch: *und [die] ihren kostbaren Besitz von ihnen nehmen*.

des Objectes בָּשָׂר der ganze Gedanke wiederaufgenommen wird. Was dagegen Hitzig weiter von dem Unterschiede zwischen בָּשָׂר und בָּשָׂר sagt, dass nämlich das letztere das Fleisch am lebenden Körper, dieses das Kochfleisch bezeichne, so ist dies unzutreffend, wie schon Roorda nachgewiesen hat; denn nicht nur bezeichnet בָּשָׂר jedwedes Fleisch, sondern auch das seltene בָּשָׂר findet sich in der Bedeutung *Kochfleisch* (Ex. 21, 10. Ps. 78, 20. 27), so dass aus der Verwendung beider Wörter im Gliederparallelismus sich nichts aufhellen lässt. Dabei haben aber Roorda u. alle andern übersehen, dass LXX וַאֲשֶׁר durch ὃν τροπόν (dem dann in dem als Nachsatz gefassten V. 4 οὕτως entspricht) übersetzen, was der Bedeutung nach genau dem בָּשָׂר entspricht; da nun ὃν τροπόν dem vorausgehenden וַאֲשֶׁר am Anfange des Satzes entspricht, für das der griech. Übersetzer wohl kaum בָּשָׂר las (so Vollers), so kann eben deshalb ὃν τροπόν als ein Beweis dafür angesehen werden, dass er בָּשָׂר vor Augen hatte u. dass er, da er dafür lesen zu müssen meinte, sich veranlasst fühlte, den Sinn von וַאֲשֶׁר am Anfange des Satzes zum Ausdruck zu bringen; oder es liesse sich auch denken, dass der griech. Übersetzer am Anfange בָּשָׂר las u. dass ihn dies veranlasste, בָּשָׂר für das zweite בָּשָׂר zu lesen. Sicher ist dagegen dies, dass zu einer Änderung des בָּשָׂר in בָּשָׂר kein Grund vorhanden ist. Denn בָּשָׂר ist sowohl sprachlich richtig als dem Sinne u. Zusammenhange nach am Platze. — Wenn in Pesch. פֶּשַׁע gegen den Wortlaut nur durch *hineinwerfen* wiedergegeben wird, so hat dies den Zweck, die Ausdrucksweise leichter verständlich zu machen.

V. 4. In der Übersetzung von מַעֲלִיָּהם haben LXX u. Vulg. die Construction geändert. Die LXX haben folgenden Text: ἐπονηρεύσαντο ἐν (Symm. διὰ, Theod. περὶ) τοῖς ἐπιτηδεύμασιν (so auch 2, 7. 9 für מַעֲלִיָּהם, s. d.) ἐπ' αὐτούς (ein auf das richtige Verhältniss zwischen Strafe und Sünde hinweisender Zusatz), weil das Medium πονηρεύουσαι *schlecht handeln* (für מַעֲלִיָּהם auch Ri. 19, 23. 1 Kön. 16, 25. 1 Chron. 16, 22. Ps. 104, 15) nicht mit dem Objectsaccusativ verbunden werden kann; u. dementsprechend Vulg.: nequiter egerunt in advectionibus suis (s. zu 2, 7). Der Text, der beiden vorgelegen hat, ist der masoretische. Symm. gibt ihn mit wörtlicher Treue wieder: ἐκάλωσαν τὰ ἐπιτ. αὐτῶν. — Auch andere kleine Abweichungen vom hebr. Texte erklären sich nur aus freierer Übersetzungsweise. Statt *und er wird verbergen sein Antlitz vor ihnen* (so auch Vulg. abscondet u. Symm. ἀποκρύψει) übersetzen LXX u. Pesch. freier *abwenden* (ἀποστρέψει, נִסְתָּר), während Targ. in gewohnter Weise paraphrasirt: *er wird ihnen seine Gnadengegenwart* (שְׂכִינָתוֹ, wie 1, 3. 6 u. o.) *entziehen* (יִסְתָּר eig. emporsteigen lassen zum Himmel u. dadurch der Erde entziehen, so auch Hiob 34, 29. Jes. 30, 20). Und wenn LXX u. Pesch. das בָּשָׂר, das hier in seiner ursprünglichen Bedeutung *so wie* (1 Sam. 28, 18. Nu. 27, 14, 2 Kö. 17, 26) steht, durch *dafür dass* (ἀνθ' ὧν) und *die- weil* (ὅτι) wiedergeben, so haben sie den Causalnexus hervorgehoben, der ja, wie schon Rosenmüller richtig bemerkt, in der Vergleichung der Strafe mit der Sünde eingeschlossen ist.



V. 5. In LXX ist zu den Worten *sie proklamiren Friede* hinzugefügt ἐπ' αὐτὸν, entsprechend dem ἐπ' αὐτὸν = עַלָּיִם im parallelen Satze. Wenn übrigens in LXX die parataktische Form der Sätze genau nachgeahmt ist (τοὺς δάκνοντας . . . καὶ κηρύσσοντας . . . , καὶ οὐκ ἐδόθη<sup>1)</sup> . . . , ἤρκεισαν . . . ), so kann doch auch nach Meinung des griech. Übersetzers der Sinn nur ein solcher sein, dass das logische Verhältniss dieser lose aneinandergereihten Sätze das von conditionalen Satzgefügen ist. — Die prägnante Redeweise קָרַע מִלְחָמָה (eig. *den Krieg heiligen* d. i. unter religiöser Weihe proclamiren u. so beginnen) wird, um den Ausdruck einfacher zu gestalten, von Pesch. (פְּקֻדָּה verkündigen, entsprechend im vorausgehenden Satze für קָרַע), LXX (ἐγείρειν erregen, dafür Codd. XII am Rande, 22, 42, 51 u. a.; Compl., Ald., Hier., Syrohex. ἡγίασαν, was spätere Correctur nach dem hebr. Wortlaute ist, vgl. Jo. 4, 9 resp. 14 ἁγιάσατε für קָדְשׁוּ) und Targ. (בְּעֵינֵיךָ be-reiten, anstellen, wie Jo. 2, 16. 3, 5, vgl. hierzu Symm. cogitabant) vereinfacht; nur Vulg. hat wortgetreu sanctificare. — Andere Abweichungen oder erläuternde Ausführungen haben den Zweck, den Sinn verständlicher zum Ausdruck zu bringen. So übersetzt Targ. die Worte הַנְּשָׂכִים בְּשִׁנֵּיהֶם so: *wer ihnen Fleischmahlzeiten* (cod. Reuchl. richtig שִׁירָתָן mit Jod wie Hos. 4, 18) *zu essen gibt* (מִיכָל wie im parallelen Gliede, wofür cod. Reuchl. beidemale, kaum richtig, מִכָּל bietet); es soll dies besagen, dass die Worte *die da beissen mit ihren Zähnen* den Sinn haben: *die zu beissen haben*; und wenn Pesch. die Worte *und wenn jemand nicht auf* (עַל) *ihren Mund gibt* (Vulg. ergänzt als Object quippiam) so wiedergibt: *wer nicht wirft* (זָחַל) *in ihren Mund*, so könnte diese Redensart sagen sollen, dass hier nicht nochmals von Essen die Rede ist (weshalb auch עַל gewählt sein könnte), während die anderen Übersetzungen (LXX εἰς τὸ στόμα, Vulg. in ore, u. dem Sinne nach auch Targ. *zu essen geben*) den letzteren Sinn auch hier finden.

V. 6. In manchen Handschriften findet sich יחשכה ohne Metheg; doch kann deshalb חשכה nicht als Infinitiv mit der Femininendung resp. als Infinitivnomen, nach der Form kōthbā, bezeichnet werden sollen, weil in diesem Falle das Kaph mit Dagesch versehen sein müsste (also חֲשַׁכָּה, vgl. der Form nach חֲרָבָה u. betreffs der Bildung חֲטָמָה, s. Ols-hausen, Hebr. Spr., § 155 d). Wenn somit die Handschriften entsprechend der Vocalisation der Masoreten die 3. Person fem. sing. des Zw. חֲשַׁכָּה gelesen wissen wollen, so ist es doch rathsamer, von der masoretischen Vocalisation abzugehen und das Nennwort חֲשֵׁכָה *Finsterniss* (Ps. 139, 12 auch חֲשֵׁיכָה geschrieben) zu lesen (so schon Hartmann)<sup>2)</sup>:

1) Dies ist passivischer Ausdruck für יָתֵן im Sinne von *man giebt*; nicht aber ist die Lesung יָתֵן (Vollers) nothwendiger Weise vorauszusetzen. Aquila u. Theodotion geben יָתֵן durch ἔδωκαν, Symm. durch das Particip wieder.

2) Etwa an ein Nw. חֲשַׁכָּה als Fem. von חֲשָׁךְ (mit Dagesch lene im Kaph, s. o.) zu denken, empfiehlt sich deshalb nicht, weil diese Form im A. T. sich nirgends findet.

nicht des Gliederparallelismus wegen (Kleinert), denn so sklavisch haben sich die Propheten u. die Dichter des AT. nicht an die Gleichmässigkeit der Form gebunden (s. o. zu 1, 5), wohl aber deshalb, weil für solche impersonelle Zeitwörter, welche Naturerscheinungen bezeichnen, sonst das Masculinum im Gebrauche ist (zB. *וַיֵּשׁ es wird hell* 1 Sam. 29, 10, vgl. auch *וַיִּחְשֹׁךְ es dunkelt* Jer. 13, 16), und die Bezugnahme auf *לַיְלָה* deshalb nicht geht, weil dieses Nennwort ein Masculinum ist. Übrigens haben schon LXX u. darnach Vulg. *הַחֹשֶׁךְ* als Nennwort gefasst (*σχορία*, *tenebrae*, dagegen Pesch. *es wird euch finster werden*, *ܡܕܝܬܐ*). — Besonders in der Übersetzung des *וְ* gehen die Übersetzungen auseinander: in der LXX (*ἐξ ὁράσεως . . . ἐκ μαντείας*) ist es in der Bdtg. wegen gefasst, also zur Bezeichnung der Ursache (s. Ges., hebr. HWB., *וְ* 2 c u. d), wie auch Nah. 3, 11. Ps. 15, 8. 108, 13 *ἐξ wegen* für *וְ* steht<sup>1)</sup>. Dagegen hat es Symmachus u. wohl auch die Vulgata richtig in privativem Sinne aufgefasst (vgl. Ges., hebr. HWB., *וְ* 3 b u. 5 b), also = *ohne* [dass] *Vision* [ist] und *so dass ihr nicht weissagen könnt* (vgl. zu *וְ* mit dem Inf. zB. Gen. 27, 1); denn Symm. übersetzt: *ὥστε μὴ ὁρᾶν ὑμᾶς . . . ὥστε μὴ μαντεύεσθαι ὑμᾶς*, und die Übersetzung der Vulgata: *pro visione . . . pro divinatione* kommt, wenn dies zu übersetzen ist: *es wird Nacht sein für Visionen u. Finsterniss für Wahrsagerei*, auf denselben Sinn hinaus. — Im Targum ist, wie so oft, der bildliche Ausdruck *לַיְלָה* und *הַחֹשֶׁךְ* ausgedeutet: *Darum werdet ihr euch schämen zu weissagen u. werdet bereuen* (anders 2, 6, s. d.; hier im Sinne von *ihr werdet euch hinfort geniren*) *zu lehren* (s. u.)<sup>2)</sup>; und *Bedrängniss wird mit dichter Finsterniss* (*קַבְצָה*) *bedecken* (*יִחְשְׁךָ*, so richtig Cod. Reuchl. mit Jod, wo auch richtig *יִחְשְׁךָ* statt *יִחְשְׁךָ*) *die Lügenpropheten* (erklärender Zusatz wie in V. 5), *und dunkel* (*יִחְשְׁךָ*, d. h. hier unglückvoll) *wird über ihnen die Zeit werden*; es ist hier also auch das *וְ* im Sinne von *so dass nicht* gefasst, was sicher von Einfluss auf die Auffassung u. Übersetzung der an sich schon bildlichen Bezeichnungen *לַיְלָה* und *הַחֹשֶׁךְ* und auf die Beziehung des ganzen Gedankens (somit auch des *לַיְלָה*) auf die Propheten war, indem dann zugleich die Prädikatsverba wörtlich aus V. 7 entlehnt sind. Dort hat der Targumist die Synonyma *בִּישׁ* u. *יִחְשְׁךָ* in ihrer eigentlichen Bedeutung gefasst und übersetzt darnach ganz analog seiner Übersetzung von V. 6: *und die Lügenpropheten werden sich schämen u. werden bereuen zu lehren* (frei für *קַבְצָה weissagen*), wobei das hebr. Participium *קֹבְצִים* nach rein aramäischer Ausdrucksweise als Ergänzung des Verbalbegriffs *יִחְשְׁךָ sich schämen resp. geniren* angesehen wird (vgl. für das Hebräische Ges., hebr. Gramm., § 142, 4).

1) Es ist am gerathensten, auch *ܡܕܝܬܐ . . . ܡܕܝܬܐ* der Pesch. causal zu fassen; wenigstens findet sich privatives *ܡܕܝܬܐ* nur hinter gewissen Zeitwörtern (s. Bernstein, Lex. Syr., p. 292a).

2) So auch Rosenmüller: *ita ut non doceant; aber nicht: ihr werdet euch schämen, gelehrt zu haben, was nicht durch ܡܕܝܬܐ mit dem Infinitiv ausgedrückt sein könnte.*

V. 7. Die Worte על שפם כלם יעמי werden in LXX so wiedergegeben: καὶ καταλαλήσουσι κατ' αὐτῶν πάντες αὐτοὶ und sie werden ihnen Vorwürfe machen insgesamt<sup>1)</sup>, indem כלם sie alle, nämlich alle Volksgenossen, als Subject angesehen wird, αὐτῶν aber sich auf die falschen Propheten bezieht, während in Wirklichkeit gerade diese das Subject zu חפרי bilden und כלם nur Apposition zu diesem in חפרי liegenden Subjecte ist. Aber der griech. Übersetzer muss auch anders gelesen haben: statt שפם wahrscheinlich נפם (Schleusner), da wohl kaum anzunehmen ist, dass κατ' αὐτῶν freiere Übersetzung von על שפם sein könnte, und statt יעמי ein Zeitwort, das *tadeln*, *schmähen* oder, da der Sinn des Tadelns als das Reden gegen jemanden auch in על liegen könnte, ein Zeitwort in der allgemeineren Bedeutung *reden*: in diesem Falle statt יעמי das ähnliche נפם (correcter würde sein חפרי, s. 2, 6. 11; so auch Vollers, der יעמי, wohl in der Vocalisation נפם voraussetzt) *träufeln* = *reden*. Das Wort שפם schwatzen (Schleusner u. Reinke, nur dass ersterer fälschlich שפם schreibt u. bei letzterem sich der Druckfehler נפם findet), das Lev. 5, 4. Ps. 106, 33 vorkommt, passt wegen seiner Bedeutung nicht; und die hebräischen Zeitwörter, für welche καταλαλεῖν sonst steht: נהם, חפם, לשן im Hif. u. Po. u. a., können wegen der zu grossen Verschiedenheit der Gestalt der Buchstaben nicht in Betracht kommen. Die Übersetzung des Symmachus (s. Field) bestätigt unseren hebräischen Text. — Wenn aber Vulg. [operient] . . . vultus suos übersetzt, so ist dies nur freie Wiedergabe von שפם und braucht nicht auf eine Lesart שפם (vgl. latein. ora) zurückzugehen. Ebenso erklärt sich die Hinzufügung des Objects Visionen zu חפרי die Seher (LXX οἱ ὁρῶντες τὰ ἐνύπνια u. darnach wohl Pesch. חפרי; Vulg. qui vident visiones) von selbst daraus, dass die Zeitwörter des Sehens im Griechischen u. Lateinischen eben nicht den prägnanten Sinn des hebr. חפרי haben können; zugleich soll wohl auf חפרי V. 6 (LXX ὁρασις) hingewiesen werden. — Eine Handschrift (Cod. Kennic. 150) liest כפם vor כלם; es wird dies aus dem Targum in den hebr. Text eingedrungen sein (Schnurrer; vgl. zu 1, 16), welches zu diesem Satze כפם wie Trauernde erläuternd hinzufügt.

Im Schlusssatze von V. 7 findet sich Verschiedenheit der Vocalisation betreffs des Wortes מענה, der dann Verschiedenheit in den Übersetzungen entspricht. Nach Raschi<sup>2)</sup> u. a. ist die richtige Vocalisation מענה (stat. constr. von מענה Antwort, so Vulg. u. wahrsch. auch Targ.<sup>3)</sup>); in einigen Handschriften findet sich jedoch dafür auch מענה (Particip

1) Vollers übersetzt die Worte so: sie alle werden sich selbst etwas vor-schwatzen; aber καταλαλεῖν kann zwar bedeuten jem. (durch Schwatzen) nieder-reden, aber nicht an sich schwatzen bezeichnen (auch nach Stephanus' Thes. nicht); ausserdem muss dann κατ' αὐτῶν in κατ' ἑαυτῶν verwandelt werden, wogegen, wenn καταλαλεῖν schwatzen bedeutete, an sich nichts einzuwenden wäre. S. u.

2) Mit Kamez ist hier bei Raschi das sogenannte kleine Kamez d. i. Šere gemeint.

3) Targ. paraphrasirt: weil nicht in ihnen der Geist der Prophetie von Jahve her ist; Vulg. quia non est responsum Dei.

des Hifil von  $\text{קָצַף}$ , so Pesch. u. LXX). Dabei hat der griech. Übersetzer ( $\delta\iota\omicron\tau\iota\ \sigma\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota\ \delta\ \acute{\epsilon}\pi\alpha\kappa\omicron\upsilon\omega\omega\upsilon\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omega\omega\upsilon$ , dagegen Theod. u. Symm.  $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\omicron\rho\iota\sigma\iota\varsigma$  u. Genetiv „Gottes“:  $\text{Ἐλωείμ}$  u.  $\text{τοῦ Θεοῦ}$ ; vgl. Pesch. *weil ihnen nicht antwortet Gott*) ausserdem  $\text{אֲלֹהִים}$  statt  $\text{אֱלֹהִים}$  (also mit Versetzung des Jod) gelesen<sup>1)</sup>. Doch scheitert die Fassung des  $\text{מֵקָצַף}$  als Partic. Hif. schon daran, dass das Kal  $\text{קָצַף}$  bereits *antworten* bedeutet, nicht aber das Hifil (ausgenommen die einzige dem spätesten Sprachgebrauch angehörende Stelle Koh. 5, 19, vgl. überdies Delitzsch z. St.). Aber selbst wenn das Hifil im Sinne von Kal denkbar wäre, würde sich kein dem Zusammenhange entsprechender Sinn ergeben; denn die Worte *nicht wird sein einer, der antwortet, Gott* könnten doch nur bedeuten, dass, an welchen Gott sie sich auch wenden, ihnen keiner antworten wird, während im Vorhergehenden gerade davon die Rede ist, dass sie sich an niemand wenden, sondern ihre Weissagungen nur fingiren (Roorda).

V. 8. Die vier Nennwörter  $\text{כֹּחַ}$ ,  $\text{רוּחַ}$ ,  $\text{מְשַׁשׁ}$ ,  $\text{גְּבוּרָה}$  sind von den Übersetzern in verschiedener Weise verbunden u. abhängig gemacht worden. Targ., Pesch. u. Vulg. lassen  $\text{מְשַׁשׁ}$  u.  $\text{גְּבוּרָה}$  abhängig sein von  $\text{מִלִּצְחָא}$ , während sie sich in der Auffassung von  $\text{רוּחַ יְהוָה}$  u.  $\text{כֹּחַ יְהוָה}$  unterscheiden, sofern Targ.  $\text{כֹּחַ}$  als Acc. adverb. in *Kraft* = *kräftiglich* ( $\text{בְּכֹחָ}$  wie Ex. 13, 16 für  $\text{בְּחֹזֶק}$ ) und  $\text{רוּחַ יְהוָה}$  (*von dem Geiste der Prophetie von Jahve*) als Object zu  $\text{מִלִּצְחָא}$  fasst (in der Polyglotte falsch: *virtute spiritus prophetiae*, schon deshalb, weil  $\text{מִלִּצְחָא}$  stets mit Acc., nie mit  $\text{אֶת}$  construiert wird), dagegen Pesch. ( $\text{גְּבוּרָה}$ ) und Vulg. (*fortitudine*) *von Kraft des Geistes des Herrn* so übersetzen, als ob sie  $\text{רוּחַ יְהוָה}$  gelesen hätten; denn die Annahme, die Übersetzer hätten die beiden Nennwörter als coordinirt angesehen (also: von Kraft, von Geist Jahves) u. dies aus stilistischen Rücksichten bei der Übersetzung zusammengezogen, ist weniger wahrscheinlich. — In den LXX finden sich zwei Versionen. Die erstere:  $\alpha\lambda\lambda\alpha\ \mu\eta\gamma\ \acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\pi\lambda\eta\sigma\theta\eta\gamma\ \iota\sigma\chi\upsilon\omicron\varsigma$  (codd. 22, 51 u. a.; auch Chrysost.), nach Field eigentlich die des Symmachus, die aber, weil wörtlicher, in den LXX-Text eingesetzt wurde, ist aus dem Bestreben, den masoretischen Text genauer wiederzugeben, hervorgegangen; die gewöhnliche Übersetzung:  $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\epsilon}\mu\pi\lambda\acute{\eta}\sigma\omega\ \iota\sigma\chi\upsilon\eta\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\ \kappa\upsilon\upsilon\omicron\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\omicron\lambda\iota\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\upsilon\alpha\sigma\tau\epsilon\iota\alpha\varsigma$ , weicht mehrfach ab: statt  $\text{אֱלֹהִים}$  ist  $\text{אֱלֹהִי}$  gelesen (nach Gen. 18, 24 vgl. 28, wo auch  $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon$  für  $\text{אֱלֹהִי}$ ), ferner statt  $\text{מִלִּצְחָא}$  das causative Piel  $\text{מִלְּצָחָא}$  (wie Hi. 23, 4)<sup>2)</sup>, auch ist  $\text{אֶת}$  nicht als Accusativzeichen, sondern als Präposition u. die Nennwörter  $\text{מְשַׁשׁ}$  u.  $\text{גְּבוּרָה}$  als Genetive, coordinirt dem Genetiv  $\text{רוּחַ}$ , gefasst, was aber unhebräisch ist, da in diesem Fall  $\text{רוּחַ}$  wiederholt sein müsste.

V. 9. Statt des Singulars  $\text{קָצַף}$  geben alle Übersetzungen den Plural wieder: Targ.  $\text{קָצַפִּין}$  (cod. Reuchl.  $\text{קָצַפִּיןִּין}$ ?), Pesch.  $\text{קָצַפִּין}$ , LXX

1) Darnach hat auch Struensee  $\text{אֲלֹהִים}$  gelesen und übersetzt: denn Niemand wird auf sie achten; doch haben sich schon Bauer, Schnurrer u. Justi dagegen ausgesprochen.

2) Es ist wenig wahrscheinlich, dass statt  $\acute{\epsilon}\mu\pi\lambda\acute{\eta}\sigma\omega$  mit Schleusner (nach dem Vorgange von Schnurrer)  $\acute{\epsilon}\mu\pi\lambda\eta\sigma\theta\omega$  zu lesen sei.



τὰ ὀρθὰ (vgl. auch ἀσεβείας und ἀμαρτίας statt פשע u. חטאת in V. 8), Vulg. recta; doch geht diese Übereinstimmung nur darauf zurück, dass das Nennwort יָשָׁר, welches hier das rechtschaffene u. redliche Thun bezeichnet, mit כָּל verbunden ist, im Sinne von *alle rechtschaffenen Handlungen*. — Die Vulgata gibt hier קְדֵינִי durch iudices, dagegen V. 1 durch duces wieder (vgl. Aqu. u. Theod.: οἱ ἐξουσιάζοντες oder δυναστεύοντες nach Syrohex. ܡܠܟܝܢ; vgl. betreffs LXX V. 1), — entsprechend dem Zusammenhange. Das Wort מְקַלְקֵלִין (part. Pa. von קָלַל gering, verachtet sein), welches im Targ. für מְחַבְּבִים steht, würde eine freie Wiedergabe des hebr. Zeitworts sein, wenn es nach Levy hier die Bedeutung *verderben* (in moralischem Sinne) hätte; allein es wird in der Bedeutung *geringschätzen* (vgl. Pesch. ܡܫܬܬܠܝܢ id.; ganz wörtlich LXX u. Vulg. *verabscheuen*) stehen.

V. 10. Wie sehr die Übersetzer geneigt waren, den hebräischen Ausdruck vom Standpunkte ihrer Sprache aus zu betrachten, zeigt die Übersetzung des בָּנָה in Targ. u. Pesch., indem beide aramäische Übersetzer nach aramäischer Weise das Particip zum Prädikatsverbum eines Relativsatzes machen; denn da sie das Particip beibehalten, ist es wahrscheinlicher, dass sie die Relativpartikel hinzuergänzt haben, als dass der Relativsatz eine Auflösung des hebr. Particips sein sollte. Ausserdem geben alle alten Übersetzer בָּנָה durch den Plural wieder, indem sie aber weder בָּנִים lasen (Bauer) noch בָּנָה = בָּנִי (Vollers) oder letzteres selber lasen, sondern בָּנָה collectivisch fassten (so schon Schnurrer u. Justi). — Wenn Vulg. das Particip durch die 2. Person auflöst (qui aedificatis), so ist dies wegen יִצְקָשִׁי V. 9 nicht zu billigen; u. wenn das Targum דְּמִים durch אֲשֶׁר דָּם *vergossenes Blut* wiedergibt, so darf man nicht אֲשֶׁר als erläuternden Zusatz auffassen, vielmehr ist es eine wortgetreue Wiedergabe des Plurals דְּמִים, der immer u. ausschliesslich vergossenes Blut bezeichnet.

V. 11. Da der Singular שָׁחַד *Bestechungsgeschenk* collectiv zu verstehen ist, so geben Targ. (nach Cod. Reuchl.), LXX u. Vulg. es im Plural wieder; nicht passend ist die Übersetzung des ܩܬܝܬܝܐ pretii *um* durch μέτα δώρων in LXX. — Aquila u. Theodotion geben יָרִי durch ἐφώτιζον wieder (vgl. noch Ex. 4, 12. 15. Hiob. 12, 7. Ps. 24, 8. 31, 8. Aqu.; Ri. 13, 8. Theod.; auch LXX 2 Kön. 17, 27 u. Ri. 13, 8, wo Aqu. sicher φωτισάτω, während andere Handschriften der LXX συμβιβασάτω haben). Wahrscheinlich brachten sie הִזְקָה fälschlich mit יָרִי, Hifil הִזְקִי zusammen (vgl. Schleusner V. 494 f. sub φωτίζω). Nach der syrohexaplarischen Übersetzung gehört αὐτῆς hinter οἱ προσφῆται (= יִגְבִּיחֶיהָ) in LXX, das auch alle Ausgaben enthalten, ursprünglich nicht dieser, sondern den drei übrigen griech. Übersetzungen an (s. Field). — Die Frage am Schlusse des Verses, die bejahende Antwort voraussetzt, verwandelt Pesch., wie 2, 4 u. o., in einen Aussagesatz: *siehe, Jahve ist in unserer Mitte*. (NB. Cod. Reuchl. hat statt מִסְתַּחֲמֵךְ = יִשְׁתַּחֲוֶינִי das dem Sinne nach gleiche מִסְתַּחֲמֵךְ, wie Dt. 28, 52. Hi. 12, 6.)

V. 12. Einige Handschriften bieten statt עֲרִין (betreffs des aramaisirenden Plurals auf in vgl. Ges., Hebr. Gramm., § 87, 1, a) die Lesung

זעײַ; sicher ist dies Correctur der Abschreiber, sei es, dass man es nach der Parallelstelle Jer. 26, 18 verbesserte, sei es, dass man nur die regelrechte Pluralendung an Stelle der unregelmässigen einsetzen wollte (so auch Roorda). Wenn aber eine Handschrift von erster Hand זעײַ, mit ז analog dem folgenden לבמית, bietet, so ist dies nur aus dem so beliebten Bestreben, volle Gleichmässigkeit zu erzielen, hervorgegangen. — Während Pesch. 1, 6 זעײַ nach dem Vorgange der LXX durch *Feldhütte* übersetzt (s. d.), was in LXX auch hier steht, so übersetzt der Syrer es hier wörtlich durch *سجدة*, das entweder als fem. von *سجدة* wüst adjectivisch zu fassen ist, oder als Substantivum = *Wüste, Einöde* (so zB. Ps. 102, 6). — In der Übersetzung von זעײַ haben Targ. *Strauchgehege des Waldes* (לְחֵשֶׁת דְּחֵשֶׁת), wovon חֵשֶׁת nach Levy einen sumpfigen Ort, wo Binsen wachsen, bedeuten soll; vielleicht aus חֵשֶׁת *Gezweig* entstanden), Pesch. *Waldgegend* (Weidicht, nach Bar Ali غياض, vgl. *خض* saltus, s. Payne Smith, Thes. syr.) und LXX *Hain des Gehölzes* (ἄλσος δρυμοῦ, ebenso in dem Citat Jes. 26 resp. 33, 18 nach Vollers) die Bedeutung *Höhen* ganz fallen lassen (dagegen Symm. ὕψος, Theod. βουνόν)<sup>1)</sup>; natürlich ist nicht anzunehmen, dass sie statt זעײַ ein anderes Wort gelesen hätten. Bemerkenswerth ist hier nur, dass זעײַ durch den Singular übersetzt wird; da nun für den Plural im eigentlichen Sinne *Höhen* gewöhnlich die Form זעײַת sich findet, so lässt sich denken, dass זעײַ wirklich da, wo es nicht von Heiligthümern gebraucht wird, für den Singular *Höhe* stehe (Roorda), in welchem Falle zugleich die Schwierigkeit wegfiel, dass hier vom Tempelberge der Ausdruck זעײַ angewendet wird.

## Cap. IV.

V. 1. In der Übersetzung der LXX: ἔσται . . . ἐμφανὲς τὸ ὄρος κυρίου, ἔτοιμον . . ., könnte man ἐμφανὲς für einen erläuternden Zusatz halten, der זעײַ deutlicher wiedergeben solle; denn dem זעײַ entspricht sicher ἔτοιμον. Aber eine Vergleichung mit Jer. 2, 2 zeigt, dass dort זעײַ durch ἐμφανὲς wiedergegeben wird (und nicht zugleich durch ἔτοιμον), indem dadurch in freier Weise der Sinn der ganzen Phrase זעײַ בראש ההרים wiedergegeben wird: *der Berg wird sichtbar* (d. h. hochragend resp. herrlich) *sein*. Darnach liegt hier eine doppelte Wiedergabe von זעײַ vor, die sicher durch eine Vergleichung der Übersetzung in Jer. 2, 2 bedingt ist (so auch Vollers), von welcher auch die Weglassung des זעײַ abhängig zu sein scheint<sup>2)</sup>, indem dort über-

1) Die anderen griech. Übersetzungen schliessen sich auch sonst enger an den masor. Text an: זעײַ Aqu. *χώρα* = flaches Land; זעײַ Aqu. *ὡς σωρός* oder *λιθολογία*, resp. nach Eusebius *λιθολογηθήσεται*, Symm. *βουνόι*, Theod. *εἰς ἐρήμωσιν ἔσται*.

2) Auch in Jes. 2, 2 drang זעײַ später als Glosse ein, ebenso wie es hier in den Codd. 22, 36 u. a. und (ohne *του*) in der Compl. ergänzt ist,

setzt ist: ἔσται ἔμφανές τὸ ὄρος κυρίου, καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐπ' ἄνθρωπον (hier ἐπὶ τὰς κορυφὰς, Plural statt des collectiven עֲלֵי) ὀρέων<sup>1)</sup>. Obgleich nun ἔμφανές auch durch die arabische Übersetzung bestätigt wird, so ist doch kaum anzunehmen, dass das ἔτοιμον, welches יָכִינ sicher wiedergeben soll<sup>2)</sup>, aus dem Grunde, der so oft spätere Zusätze bewirkte, in den Text zu ἔμφανές hinzugefügt sein könnte, um nämlich grössere Übereinstimmung mit dem Wortlaute des hebr. Textes zu bewirken. — Vielleicht ist auch die Übersetzung von עָשָׂה durch das Verb. finit. μετεωρισθήσεται *er wird sich erheben* abhängig von Jes. 2, 2, wo עָשָׂה, das dort durch ὑψωθήσεται wiedergegeben wird, allerdings Perf. des Nifal zu sein scheint. Statt [τὸ ὄρος κυρίου καὶ] ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ haben verschiedene Handschriften (codd. 22, 36 u. a.) die abweichende Auffassung τοῦ οἴκου κυρίου. — Das Zeitwort יָבִיחַ *herbeiströmen* geben die Übersetzungen freier, dem Zusammenhange entsprechend, wieder: Pesch. *sie werden sich versammeln*, ebenso Symm. *συναχθήσονται*, weil sich, da von vielen Völkern die Rede ist, der Begriff der Fülle damit verbindet; LXX *σπεύσουσι sie werden eilen* (prägnanter als ἤξουσιν Jer. 2, 2) und ähnlich Targ. *und es werden sich hinwenden, um auf ihm zu verehren, Königreiche* (mit erläuterndem Zusatz), da so grosse Volksmengen nicht gezwungen, sondern freiwillig, also gern herbeiströmen. Davon ist aber wiederum die Übersetzung des יָבִיחַ abhängig: LXX *πρὸς αὐτόν*, Vulg. *ad eum*, Pesch. אֵלָיו, weshalb man diese Übersetzungsweise durchaus nicht für die Annahme einer ursprünglichen Lesart יָבִיחַ als Bestätigung ansehen darf, wie Bauer u. nach ihm Hartmann u. Justi thun; und wenn sich diese Lesart in 15 Codd. Kennic., 14 Codd. de Rossi, der Compl. u. besonders auch im 2. Königsberger Codex findet, so erklärt sie sich hier als durch Vergleichung mit Jes. 2, 2 entstanden. Ausserdem bietet Cod. de Ross. 782 die ausdrückliche Notiz, dass יָבִיחַ richtig ist, damit man nicht fälschlich wegen Jes. 2, 2 יָבִיחַ schreibe.

V. 2. Vor dem dem hebr. יָבִיחַ entsprechenden Worte lassen LXX, Pesch. u. Vulg. das *und* weg, weil sie den Imperativ לָבִי (δεῦτε, ὦ, venite) als blosser Interjection (*wohlan*) fassen. Doch ist es deshalb nicht

1) Ebenso erklärt sich die Lesart כָּל-עַמִּים in demselben Codex, wie gleichfalls die Übersetzung der Pesch. *alle Völker*.

2) Übrigens ist die Übersetzung des יָכִינ durch ἔτοιμος auf alle Fälle ungeschickt. Sie geht darauf zurück, dass יָכִינ יָכִינ auch *bereit sein* bedeutet (so Jos. 8, 4. 1 Kön. 2, 46, wo ἔτοιμος εἰμι, und Ex. 19, 5. 34, 2, wo gleichfalls ἔτοιμος γένομαι am Platze ist, vgl. noch Ex. 19, 11 ἔτ. ἵστημι). Aber es finden sich auch andere Stellen, wo ἔτοιμος für יָכִינ wie hier nicht am Platze ist (zB. 1 Sam. 23, 23, wo es *fest, bestimmt* bedeutet, u. Hos. 6, 3, wo es = *festgestellt* ist; Ps. 37, 18 ist es wenigstens nicht gut griechisch, da יָכִינ mit לָבִי hier im Sinne von *bereit zu* = *nahe daran* steht). Das syr. Adj. ܕܠܡܐ

(eig. part. pass. des Af. ܕܠܡܐ *festsetzen*) steht hier in der Bedeutung *festgegründet*, braucht also, obwohl es auch *bereit* bedeuten kann, nicht von LXX abhängig zu sein; und dasselbe gilt von dem targ. מִתְכַּן (verschieden von מִתְכַּן part. Afel *bestimmt*, zB. Ex. 15, 17), dem part. pass. des Pacl מִתְכַּן, welches *festgestellt* bedeutet (so auch Ri. 16, 26. 29. Ps. 89, 38. Jes. 40, 12).

nöthig anzunehmen, dass י erst aus Jes. 2, 3 in den hebr. Text hier eingedrungen sei (Vollers). — Für יירני haben LXX καὶ δειξουσιν ἡμᾶς und sie werden uns lehren, indem wahrscheinlich das Subject der 3. Person als unbestimmt gedacht ist (= *man wird lehren*; Vollers: יירני = יירני, ebenso Schnurrer); dagegen Jes. 2, 3 (καὶ ἀναγγελεῖ ἡμῖν) ist es auf Gott bezogen. Die folgenden Worte τὴν ὁδὸν αὐτοῦ scheinen, da zu einer absichtlichen Veränderung des Numerus kein ersichtlicher Grund vorliegt, wirklich auf die abweichende Lesart דרכי zurückzugehen; es ist dies um so wahrscheinlicher, weil auch sonst bei diesem Nennwort die Auffassung des Numerus bei den Masoreten häufig schwankt, indem diese 1 Sam. 8, 3. 18, 14. Ili. 26, 14. Ps. 10, 5. Ez. 18, 23 den Plural statt דרכי lesen wollen u. umgekehrt Spr. 21, 29 u. Jer. 17, 10, wie hier, דרכי statt דרכי. — Das Targum paraphrasirt auch hier einzelne Wörter: statt דרכי bietet es *die Wege, die rechtlich sind vor ihm*, weil דרכי auf die Wege d. i. Handlungen bezogen wird, die Gott von den Menschen fordert, und zu יהיה ist der stereotype Zusatz אהיה (ebenso 'אולפן פתגמא דיי' *in der Belehrung des Gesetzes* beigefügt, weil unter יורה das mosaische Gesetz verstanden ist).

V. 3. Als Subject zu ישש fasst Pesch. fälschlich יהיה in V. 2: und es wird richten zwischen den Völkern (wobei רבים, wahrscheinlich im Hinblick auf Jes. 2, 4, in der Wiedergabe übergangen ist), was ohne Abweichung der Lesart sprachlich möglich ist und der Sache nach so ziemlich auf dasselbe hinauskommt. — Ferner finden sich verschiedene Veränderungen des Ausdrucks, theils um denselben adäquater zu machen, theils um grammatische Korrektheit zu erzielen. In ersterer Beziehung kommt in Betracht: Targ. und er wird zurechtweisen (יורה), ebenso Pesch. ܠܝܫܥܝܬܐ, LXX ἐξέλεγε, Vulg. corripit, nach Spr. 9, 7.

15, 12. 19, 25, wo היהי gleichfalls in dieser Bedeutung mit ה construiert ist, während hier die Bedeutung *Entscheid geben* passender ist) *mächtige Könige*, weil dieses Nennwort besser zum Prädikatsverbun passt; ferner ירשע in Pesch. durch *sie werden zerbrechen* und dementsprechend in LXX durch κατακόψουσι u. in Vulg. durch concident, weil sie ירשע im Sinne von *zerschlagen* (vgl. zB. Kal Jes. 30, 14, Pi. 2 Kön. 18, 4, vgl. Hof Mi. 1, 7) fassten, was zwar zunächst einen einfacheren Sinn gibt, sich aber nicht so eng mit dem folgenden ירשע zusammenschliesst (etwa: *zerschlagen, um dann wieder zu . . . verarbeitet zu werden*) wie die andere richtige Fassung: *umschmieden zu . . .*<sup>1)</sup>; — in letzterer Hinsicht ist zu erwähnen, dass alle alten Übersetzungen (auch Targ. nach Cod. Reuchl. ירשע) statt ישש zur Vermeidung der Constructio κατὰ σύνεσιν (die jedoch durchaus den Regeln der hebräischen Ausdrucksweise entspricht, indem der Plural erst

1) Hierher gehört auch rücksichtlich der Ausdrucksmittel des Griechischen die Übersetzung πολεμεῖν für מלחמה. Es ist eine stark mechanische Auffassung der Übersetzungsarbeit, wenn Vollers zur Erklärung des πολεμεῖν die Lesung eines aramäischen Infinitivs für מלחמה nöthig zu haben meint (s. 2, 8).



nachträglich durch  $\text{גַּ'י אֶל גַּ'י}$  <sup>1)</sup> in seine Theile zerlegt wird, vgl. zB. auch V. 4) den Singular übersetzen; da jedoch auch Jes. 2, 4 der Singular  $\text{ישׁ}$  steht, so könnte die Abweichung der Übersetzungen auch auf Vergleichung dieser Parallelstelle zurückgehen. Dies letztere ist sicher der Fall bei der nämlichen Lesart  $\text{ישׁ}$ , sowie der Lesung  $\text{הַיְבִיחַ}$  des Königsberger Codex (s. auch V. 1 u. 2). Ebenso geht auch die Lesung  $\text{ישׁ וְלֹא}$  (im Königsberger Codex, in drei Erfurter Handschriften, den Ausgaben von Bomberg u. Stephanus am Rande) nicht auf die ursprüngliche Textgestalt zurück, sondern das  $\text{?}$  ist späterer Zusatz zur engeren Verknüpfung der Sätze, wie es auch die alten Übersetzungen zu demselben Zwecke hinzugefügt haben. — Anderes, wie die verschiedene, theils räumliche (LXX, Vulg., Pesch.), theils zeitliche (Targ.) Auffassung von  $\text{גַּ'י-הַיְבִיחַ}$ , die sehr verschiedenartige u. abweichende Übersetzung der Eisenwerkzeuge für den Acker- u. Weinbau <sup>2)</sup> u. des Wortes  $\text{הַיְבִיחַ}$ , sowie die zweifache Übersetzung von  $\text{ישׁ}$  durch *erheben* (Targ., LXX, Pesch.) und *nehmen* (Vulg.) braucht hier nicht eingehend besprochen zu werden, da es mit der zu Grunde liegenden Textesgestalt nichts zu thun hat u. nur auf verschiedene Auffassung desselben Textwortes zurückgeht. — Über das Verhältniss von Micha 4, 1—3 zu Jes. 2, 2—4 wird im 2. Haupttheil gehandelt werden.

V. 4. Das Targum hat in den gewöhnlichen Ausgaben  $\text{הַיְבִיחַ}$  *sie werden zurückkehren*, was auf die Vocalisirung  $\text{הַיְבִיחַ}$  zurückgehen würde; aber nach Cod. Reuchl. ist  $\text{הַיְבִיחַ}$  *sie werden sitzen* (impf.  $\text{יִשְׁבּוּ}$  von  $\text{יָשָׁב}$ ) zu lesen. Ebenso hat auch die Pesch.  $\text{נִשְׁבַּע}$ , was Reinke falsch durch convertentur übersetzt. — Entsprechend dem pluralischen Prädikatsverbum hat Pesch. auch den Weinstock u. den Feigenbaum in den Plural umgewandelt; ebenso das Targum in seiner Paraphrase: *unter den Früchten seiner Weinstöcke und seiner Feigenbäume*. Umgekehrt übersetzen LXX u. Vulg. hier, wie in V. 3, wegen des Singulars  $\text{ישׁ}$  das Prädikatsverbum  $\text{יִשְׁבּוּ}$  durch den Singular. Wenn LXX  $\text{ישׁ}$  ausserdem durch  $\text{ἀναπαύσεται}$  wiedergibt, so wird dadurch der Sinn des behaglichen Wohnens gut zur Anschauung gebracht; nicht aber geht es auf die Lesart  $\text{ישׁן}$  zurück (Vollers), wenngleich  $\text{ἀναπαύσεται}$  auch Dt. 33, 20. Jes. 57, 15 (vgl. Spr. 1, 33 nach einer anderen Version; 2 Sam. 7, 10 Symm. u. Spr. 21, 20, wo LXX für  $\text{ישׁן}$  wahrscheinlich  $\text{יִשְׁכַּן}$  lasen) für hebr.  $\text{יִשְׁכַּן}$  steht. (Ferner haben LXX zum Satzlusssatz sinngemäss  $\text{ταῦτα}$  hinzugefügt, auch ein zweites  $\text{ἐκαστος}$  gesetzt.) — Für den letzten Satz hat Targ. die Worte: *durch das Wort Jahves der Heerschaaren ist es so beschlossen* ( $\text{בְּדִבְרֵי יְהוָה}$  Cod. Reuchl. als prädikatives Part. pass., vgl. Jes. 21, 17, wie statt  $\text{יִגְדַּל}$  *er hat beschlossen* der gewöhnlichen Ausgaben zu lesen ist).

1) Wenn Targ.  $\text{בְּאֵי}$  statt  $\text{אֶל}$  hat, so drückt dies nur den Sinn von  $\text{אֶל} =$  gegen aus; es war also nichts eingeschaltet, wie Schnurrer meint, am wenigsten das sinnlose  $\text{חֲתָח}$  [ $\text{אֶל}$ ] nach cod. Kennic. 161, das aus V. 4 ( $\text{וְחֲתָח הָאֲנָחִי}$ ) hier in den Text gekommen zu sein scheint.

2) Zu bemerken ist nur, dass in verschiedenen LXX-Handschriften (cod. Alex., XII im Texte, 26, 40, 49 u. a.; Syrohex. u. Just. M.)  $\text{τὰς ζιβύνας}$  für  $\text{τὰ δόματα}$  aus dem LXX-Texte Jes. 2, 4 hier in den Text aufgenommen ist.

V. 5. In LXX ist בַּשֵּׁם אֱלֹהֵי durch τῇν ὁδὸν αὐτοῦ übersetzt. Es geht dies nicht nothwendiger Weise auf eine Lesart אֱלֹהֵי-בְרָכָה zurück, sondern es könnte freiere Übersetzung dem Sinne nach sein<sup>1)</sup>, weil jedes Volk eben insofern seinen eigenen Weg geht (vgl. Act. 14, 16), als es seinen eigenen Kultus hat; hier ist diese freiere Übersetzung dadurch vermittelt, dass ὁδός resp. das hebr. הֶדְרָה auch speciell zur Bezeichnung der Art u. Weise der Verehrung dient (so Am. 8, 14, vgl. Act. 19, 9. 23. 9, 2). — Wenn das Targum den Sinn des בַּשֵּׁם יְהוָה durch die Worte paraphrasirt: *wir verlassen uns auf das Wort* (Cod. Reuchl.: auf den Namen) *Jahves unseres Gottes*, so soll sicher nur die Präposition בְּ durch das hinzugefügte Prädikatsverbum ihrem Sinne nach erläutert (vgl. zB. 4, 1 betreffs עַל) resp. in ihrer Verbindung mit הָאֵל gerechtfertigt werden.

V. 6. Das Zeitwort εἰσδέξομαι LXX *ich werde aufnehmen* gibt das hebr. אָבִיבָה nur ungenau wieder; trotzdem steht ἐκδέχομαι ausschliesslich für קָבַץ (Jer. 23, 3. Ez. 11, 17. 20, 35. 22, 10. Zach. 10, 8), so dass es dann im Sprachgebrauche der LXX sachlich mit *zu sich versammeln* zusammenfällt, ohne dass an eine Vermittelung dieser Übersetzung durch Vergleichung von قبض (Schleusner) gedacht werden kann. Ungenau ist auch die Übersetzung von Targ. u. Pesch.: אֶקְרֵב *ich will herbeiführen*. — Wenn in LXX הֶרְעִיתִי durch [καὶ οὖς] ἀπωσάμην (und welche ich verabscheut resp. verworfen habe) übersetzt ist, so scheint dies, da dieses Zeitwort nur hier für הֶרַעַץ (sonst für רָצַח, זָנָה, נָאץ u. andere Zeitwörter des Verfluchens u. Verwerfens) steht, durch die Absicht veranlasst zu sein, mit dem vorausgehenden ἐξωσμένην ein Wortspiel zu bilden, wogegen Roorda eine andere Lesart voraussetzt<sup>2)</sup>; ausserdem erklärt es sich durch eine Vergleichung mit der Redensart לִי רַע מְעַד es misfällt mir etwas, woraus sich für das Hifil annähernd der Sinn *verschmähen* rechtfertigen lässt. — Für die Worte הֶרְעִיתִי הָאֲשֶׁר הָרַעְתִּי hat Cod. Reuchl. den passiven Ausdruck *denen übelgethan worden ist* (אֲחַבְבָּא Ittafal), während die gewöhnlichen Ausgaben entsprechend dem hebr. Wortlaute (wie die anderen Übersetzungen) den aktiven Ausdruck הָרַעְתִּי אֲשֶׁר לְהִי bieten; ausserdem fügt das Targum zur Erläuterung bei: *von wegen der Verschuldung meines Volks*. — Das fem. הַצֹּלֵלָה das Hinkende geben Targ. u. Pesch. מִן הַמְּסֻלָּא die Vertriebenen, הַמְּסֻלָּא die Entfernten) durch den Plural

1) Gut Vollers: „Ohne Zweifel liegt hier wie bei Amos (8, 14) eine theologische Änderung vor; der Monotheismus dieser Propheten war eben ein anderer als der der Ptolemäer-Zeit.“ — Neben τῇν ὁδὸν αὐτοῦ der LXX fand sich aber auch die wörtliche Übersetzung ἐν ὀνόματι θεοῦ im Gebrauche der alten Kirche vor (so Justin. M., s. Field).

2) Während Roorda davon absieht, das hebr. Zeitwort aufzuzeigen, das LXX lasen oder lesen zu müssen meinten, schlägt er eine Conjectur vor: וְאֲשֶׁר אֶקְרֵב = et felix reddetur quod afflix; aber wenn auch nach וְאֲשֶׁר leicht das folgende אֲשֶׁר hätte ausfallen können, so ist doch die Conjectur unnöthig, da sich die Propheten nie so ängstlich an die Form gebunden haben, dass dem הֶרַעְתִּי auch ein genau entsprechendes Zeitwort als im Hauptsatze, wie in den vorausgehenden Sätzen, hätte vorausgehen müssen.

masc. dem Sinne nach richtig wieder (analog  $\text{הַנִּדְחָה}$ , s. auch V. 7), während LXX es wortgetreu durch den Singular fem.  $\sigmaυντετριμμένην$  (anders Zeph. 3, 19) *das Zerstossene* d. i. *Vernichtete*, in neutrischem Sinne wie das entsprechende hebr. Wort (vgl. hierzu Winer, Neutest. Spr., S. 223), wiedergeben (vgl. noch Vulg. claudicantem et eam, quam eieceram als wirkliches Fem. sing., bezüglich auf das im folgenden Verse folgende filia Sion, was sich vielleicht sowohl für LXX als überhaupt mehr empfiehlt).

V. 7. In LXX steht für  $\text{שְׁאֵרֵיהֶם}$   $\epsilon\pi\acute{o}\lambda\epsilon\iota\mu\mu\alpha$   $\delta\iota\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$  (vgl. Field), indem  $\delta\iota\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$  (sonst zB. für  $\text{נִכְיָן}$  u.  $\text{נִצָּחֵן}$ ; cod. XII am Rande) ein erläuternder Zusatz zu  $\epsilon\pi\acute{o}\lambda$ . zu sein scheint: *zu einem bleibenden Reste*, der insofern nicht unnöthig ist, weil ja an sich schon das *Hinkende* ein Rest ist u.  $\text{שְׁאֵרֵיהֶם}$  eben gewissermassen als Terminus technicus zur Bezeichnung des bleibenden Restes der Heilszeit gebraucht wird; sicher ist wenigstens dies, dass  $\delta\iota\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$  nicht eine (andere) Übersetzung von  $\text{שְׁאֵרֵיהֶם}$  sein kann. — Die Peschitha übersetzt  $\text{שְׁאֵרֵיהֶם}$  durch betont vorausgestelltes  $\text{לְאַחֵר}$ , das auch Jer. 44, 7. 50, 26. 29 sich in der Bedeutung *Rest* findet. Freilich bedeutet  $\text{לְאַחֵר}$  sonst immer *Letztes* d. i. *Ende* und zumal in der Verbindung mit  $\text{עָשָׂה}$  *machen* (für  $\text{שָׂם}$ ) konnte es ein Syrer wohl kaum anders als in dem Sinne *ein Ende machen* auffassen, wie auch die Polyglotte übersetzt (finem [faustum] faciam dispersis), wenngleich dieser Sinn durch den Zusammenhang als ausgeschlossen anzusehen ist, weshalb auch in der Polyglotte faustum unmotivirter Weise ergänzt ist. — Die Übersetzung von  $\text{הַנִּדְחָה}$  *das Weitentfernte* durch eam quae laboraverat in der Vulgata geht auf die irrthümliche Ableitung dieses Partic. Nifal von der Wurzel  $\text{לָצָה}$  *sich abmühen*, Nif. id. (vgl. Hif.  $\text{הִלָּצָה}$  6, 3 *ermüden* sc. die Geduld jemandes) zurück, in welchem Falle die Form aber  $\text{הִנָּלְצָה}$  (fem. von  $\text{נִלָּצָה}$ ) heissen müsste; doch passt der Sinn der Übersetzung *die, welche sich abgemüht hat* (resp. in Noth gewesen ist) als Gegensatz nicht übel in den Zusammenhang, da es analog dem  $\text{הַצִּלְתָּה}$  ist und ohne Bild dieselbe Bedeutung hat. Richtiger geben die anderen Übersetzungen es durch dieselben Wörter wieder wie das synonyme  $\text{הַנִּדְחָה}$  in V. 6, wodurch ein passender Gegensatz zu  $\text{עָצִים}$  entsteht (vgl. Schnurrer: dispersos in populum unum numerosum congregabo); nur stellt Pesch. die betreffenden Wörter um, so dass  $\text{מִצִּיּוֹן}$  *die Vertriebenen* für  $\text{שְׁאֵרֵיהֶם}$  und  $\text{מִסֻּלָּה}$  *die Entfernten* für  $\text{הַנִּדְחָה}$  steht.

V. 8. Das Nennwort  $\text{עָל}$  haben alle Übersetzer seiner Bedeutung nach verkannt, indem sie es mit  $\text{אֶפֶל}$  *dichte Finsterniss* (so Hiob 3, 6. 10, 22. 28, 3) verwechselt<sup>1)</sup> und als Genetiv zu  $\text{מִגֵּר}$  *im Sinne eines Adjectivbegriffs* gefasst haben; und zwar geben sie dies theils wörtlich wieder (Aqu.  $\sigma\kappa\omicron\tau\acute{o}\delta\eta\varsigma$  *dunkel*, id. Pesch.  $\text{لَا حَمَل}$ ; analog Vulg. nebulosa), während LXX in  $\alpha\nu\chi\mu\acute{o}\delta\eta\varsigma$  (eig. *dürr, trocken, be-*

1) Vgl. Cappellus, crit. sacra (nach Schleusner I, 503 u. Vollers). Als eine blossе Verwechslung fassten es auch Schnurrer (doch s. Anm. 25) und Bauer.

sonders wie das lat. squalidus auch von nicht angebauten und darum schwarz u. ausgebrannt aussehenden Äckern) den Begriff der Dunkelheit anders gewendet und auf das trostlose Aussehen des einsamen, unbewohnten u. darum geschwärzt aussehenden Thurmes bezogen haben, theils haben sie den Begriff der Dunkelheit in übertragener Bedeutung (entsprechend עֲלֵי Ps. 11, 2, wo es im Sinne von *Verborgenheit*, *Hinterhalt* steht) gefasst (Targ. מְבֹרָךְ *verborgen*, Symm. ἀπόκρυφος *versteckt*) u. dies auf die verborgene Herkunft des zukünftigen Herrschers oder auf sein aus dunklen Verhältnissen unerwartet eintretendes Emporkommen bezogen. Übrigens sind auch die oben erwähnten Übersetzungen symbolisch zu verstehen, da sie entweder auf die dunkeln Schicksale des davidischen Königshauses hinzielen, oder der Ausdruck wie in LXX auf die Einwohnerschaft Zions bezogen wird, wo θυγάτηρ Σιών als Apposition zu מֶלֶךְ עֲדָר עֲדָר gefasst ist. Weil man aber traditionell den *Heerdenthurm* als bildliche Bezeichnung des zukünftigen Herrschers ansah, so hat es Pesch. direct persönlich gefasst u. hat deshalb die Worte von מֶלֶךְ עֲדָר bis Ende persönlich wiedergegeben: *du aber, Thurm, Hirt*<sup>1)</sup>, *dunkler, der Tochter Zions* (d. i. unbekannter Herrscher Jerusalems); *deine Zeit hat er (Gott) kommen lassen*<sup>2)</sup>, *und es kommt der vorige Herrscher* (מֶלֶךְ עֲדָר wie 5, 1) *des Königthums der Tochter Jerusalems*. Vielleicht ist sogar, da das Wort מֶלֶךְ Thurm auch sonst in der syrischen Litteratur bildlich von Personen gebraucht wird (s. zB. Off. Mart. st. 5 מֶלֶךְ מֶלֶךְ Thurm der Wahrheit), das מֶלֶךְ adjectivisch zu fassen, also etwa: *du leitender* (d. h. fürstlicher) Thurm, oder man corrigirt es in מֶלֶךְ d. i. Thurm der Weide, was dem hebr. Texte genau entsprechen würde. Ausserdem hat Pesch. עֲדָר abgeleitet von עֲדָר, welches auch Ps. 103, 5 vom Targum (hier wegen des parallelen עֲדָרִים) in der Bedeutung *Alter* gefasst worden ist, indem man es wahrscheinlich für nächstverwand mit עֲדָר *Ewigkeit* oder gar mit עֲדָר *Zeit* hielt<sup>3)</sup>; ferner hat er vielleicht statt

1) Die Polyglotte übersetzt zwar depasta, fasst also מֶלֶךְ als part. pass. von מֶלֶךְ *abweiden* (also מֶלֶךְ zu vocalisiren, wie auch Michaelis hat, aber höchst wahrscheinlich nur auf Grund dieser Stelle u. deren Übersetzung durch die Polyglotte), aber das part. pass. מֶלֶךְ kommt sonst nur in der Bedeutung *gesättigt* u. darnach im Sinne von *angenehm* vor; da nun in den folgenden Worten unter dem Thurm der zukünftige Herrscher verstanden wird, so ist kein Grund vorhanden, weshalb der syr. Übersetzer nicht zur Erläuterung מֶלֶךְ *Hirt* (nach V. 14) hinzugefügt haben könnte.

2) Das Pael מֶלֶךְ hat gewöhnlich causative Bedeutung (Mich.: adducit, pervenire fecit) gleich dem Afel (s. Bernstein, Lex. syr.); doch kann es nach Payne Smith, Thesaur. syr., auch in intransivem Sinne (so Polyglotte: appropinquavit) stehen.

3) Dagegen lässt sich nicht mit Bauer u. Reinke annehmen, dass der Übersetzer עֲדָר mit עֲדָר verwechselt hätte; denn עֲדָר und עֲדָר sind einander zu wenig ähnlich.



האזה das Perf. Hifil הִאָזְהָה gelesen (doch s. S. 75, Anm. 3); und da er ממשלה durch das persönliche Nennwort *Herrscher* wiedergab, so konnte er ממלכת בת ירושלים als Genetiv dazu auffassen, während es thatsächlich erläuternde Apposition ist. — Das Targum setzt für *Heerdenthurm* sogleich das ein, was es darunter versteht: *Messias Israels* u. fügt zu תמיר *verborgen* (s. o.) noch erläuternd hinzu: [der du *verborgen* bist] *von wegen der Verschuldungen der Gemeinde Zions* (vgl. V. 6). Im Folgenden hat das Targum dagegen, anders als Pesch., den abstracten Ausdruck beibehalten u. nur ממלכת als Acc. der Richtung und ל richtig als Exponent des Genetivs gefasst; also: *zu dir* (dem Messias) *wird kommen das Königthum und [so] wird kommen die frühere Herrschaft* (Cod. Reuchl. מלכותך statt מלכותי *Herrscher*, nicht aber *dominatio*, Polygl.) *zum Königthum der Gemeinde Jerusalems*. — Dagegen ist ל in LXX nicht als Exponent des Genetivs, sondern als eine Art von Dativus commodi gefasst: *und es wird hineingehen die frühere Herrschaft, das Königthum, aus Babel* (erläuternder Zusatz, vielleicht aus V. 10, wie schon Schnurrer meint), *der Tochter Jerusalems*. Fraglich ist, was als Subject zu dem vorausgehenden ἦξει anzunehmen ist; der arabische Übersetzer hat es übersetzt: *sie werden kommen*, hat also es wohl im Sinne von *man wird kommen* gefasst; einfacher erscheint es, als Subject zu ἦξει das Subject des folgenden Satzes, ἀρχή, zu ergänzen, wogegen es sicher falsch ist, θυσία τῆς Σιών, das thatsächlich Apposition zu *Heerdenthurm* ist, zum Subject zu machen, obwohl dies keinen unpassenden Sinn gibt (*die Bewohnerschaft Zions wird kommen zu dir, o Heerdenthurm*). Roorda will entsprechend der Übersetzung Palms (uw luister zal komen d. i. *euer Schmuck wird kommen*) מְדִינָה (von מְדִינָה oder מְדִינָה, plur. von מְדִינָה *Schmuck*) vocalisiren; doch ist zu dieser Änderung kein zwingender Grund vorhanden. Die Veränderung des masor. Textes durch Setzung von וּבֵאָה vor מְדִינָה (= *ad te perveniet imperium pristinum et continget regnum civitati Hierosolymitanae*) zieht Roorda selbst, da sie durch keine Autorität gestützt wird, wieder zurück. — Sehr auffallend ist die Zusammenstellung וּבֵאָה וּבֵאָה, da beide Zeitwörter völlig gleichbedeutend sind, nur dass וּבֵאָה dem späteren Sprachgebrauche angehört und aus dem Aramäischen stammt (ausser Dt. 33, 2. 21, wo es vielleicht nordpalästinisch ist, nur Jes. 21, 11, Hif. V. 9 u. 14; 7mal in Jes. c. 40—66; Jer. 3, 22. Spr. 1, 27. Ps. 68, 32. Hiob. 3, 24. 16, 22. 30, 14. 37, 22). Nun finden sich zwar aramäische Ausdrücke auch in gut hebräischen Stücken, indem dieselben aus Rücksicht auf den Gliederparallelismus zur Abwechselung mit dem rein hebräischen Ausdruck verwendet werden; aber dieser Grund fällt hier weg, da der Gedanke sich nicht in zwei Glieder zerlegt. Auch die Übersetzung *es wird kommen* für וּבֵאָה als neutrisches Femininum gefasst erregt Bedenken, da das *es* durch מְדִינָה sofort erläutert wird, weshalb es besser ist, dieses Nennwort sogleich als Subject für וּבֵאָה anzunehmen. Ferner wäre die vorliegende Ausdrucksweise auch nicht die rechte Art, einen besonderen Nachdruck auf den Begriff des Kommens zu legen (dies würde einfacher durch den Inf. abs. בֹּאָה גֵּבִיָּה *geschehen*); ja der Ton liegt gar nicht auf dem Kommen, sondern auf

קָרָה. Demnach ist es kaum möglich, dass der Text hier ursprünglich ist. Vielleicht stand ursprünglich nur בָּאָה im Texte; zur Erläuterung und um den futurischen Sinn von בָּאָה zu constatiren, schrieb jemand das תִּהְיֶה bei, zunächst wahrscheinlich nur als Glosse, die später in den Text kam. Da man aber das בָּאָה nicht tilgen wollte, u. zwar aus denselben Gründen, aus denen man die Ktib unverändert im Texte stehen liess, so fügte man dem בָּאָה das ךְּ bei, wodurch es zugleich passender Weise Perfectum consecutivum wurde, das תִּהְיֶה seinem futurischen Sinne nach weiterführte. — Nur erwähnt sei, dass תִּהְיֶה, das Schnurrer für sehr überflüssig hält, in einer Handschrift (Cod. Kennic. 4) fehlt. — Vgl. noch die Besprechung dieser Stelle im 2. Haupttheile über die Authentie des Textes.

V. 9. Wunderlicher Weise haben die Übersetzer תִּהְיֶה falsch verstanden; da das Zeitwort תִּהְיֶה *lärmern, schreien* gar nicht selten ist, so kann es nur das seltene Substantivum תִּהְיֶה *Lärm* gewesen sein, was sie irre führte; in der That haben alle Übersetzungen bis auf das Targum dafür תִּהְיֶה gelesen. — Leidlich entsprechend ist nur die Übersetzung der Vulgata: quare moerore contraheris? Es könnte dies zwar freiere Übersetzung der entsprechenden Worte der LXX (s. u.) sein; wahrscheinlicher aber ist moerore mit seinem Verbum als Wiedergabe des Inf. abs. mit seinem Verb. fin. (vgl. lacrimis depletis 1, 10) anzusehen, indem Hieronymus mit תִּהְיֶה den Sinn verband: [*warum*] *empfindest du Schmerz*, weil er es fälschlich von תִּהְיֶה = *sich übel befinden* (dann תִּהְיֶה als intr. Hifil = תִּהְיֶה zu denken, da das Kal unpersönlich ist, s. o. zu V. 6, wogegen freilich spricht, dass das Hifil sonst stets transitiv ist, s. zB. 3, 4) ableitete. Dagegen geht die Übersetzung der Pesch. חָכַם לְכַבֵּד סֶמֶלָה *warum vollführst du Böses* sicher auf eine Ableitung des תִּהְיֶה von תִּהְיֶה in seiner gewöhnlichen transitiven Bedeutung = *schlecht handeln* zurück; denn die Annahme einer andern Lesung (etwa תִּהְיֶה) ist ganz unnöthig u. haltlos. — Die Übersetzung der LXX: ἵνα τί ἔγνων κακά *warum erfährst du Übles* (d. h. Unglück)? geht zurück auf die Lesung תִּהְיֶה (so auch Vollers), wie der Übersetzer lesen zu müssen glaubte, da er תִּהְיֶה bei vorausgesetzter Vocalisation תִּהְיֶה nicht verstand; wenigstens wird wohl kaum eine falsche Ableitung von תִּהְיֶה Ethpa. *denken* anzunehmen sein. Von dieser falschen Übersetzung, die den Sinn des Satzes völlig umgestaltete, ist nun auch die Übersetzung des folgenden Satzes abhängig: *War*<sup>1)</sup> *etwa kein König in dir?* (d. h. dass du, weil unberathen u. nicht recht geleitet, solches Unglück erfahren musstest). Vielleicht ist auch die Übersetzung des folgenden Satzes: *oder war dein Rath geschwunden?* (ἡ βουλή σου ἀπώλετο) von dieser falschen Auffassung des ersten Satzes abhängig, worauf der Zusammenhang, der beabsichtigt ist, hindeutet (etwa: oder hattest du den Kopf verloren, so dass du infolge dessen ins Unglück gerathen musstest). Abgesehen vom Zusammenhange ist βουλή freiere

1) Die übrigen griechischen Übersetzungen haben dafür ἔστι, jedenfalls weil sie den vorausgehenden Satz anders übersetzen, was wir wenigstens von Aquila (ἐκάκωσας) bestimmt wissen.

Übersetzung von יִצְחָק, das auch Spr. 11, 14 durch βουλή wiedergegeben wird, wie überhaupt bisweilen das Abstractum für das Concretum steht (vgl. auch Jes. 9, 6). Die Annahme Vollers', der griech. Übersetzer habe יִצְחָק gelesen, ist deshalb unnöthig; aber sie ist auch ganz haltlos, da es, wie Vollers selbst bemerkt, ein Derivat יִצְחָק von יָצָק sonst nirgends gibt (nur מוֹצֵצָה u. עֲצָה), u. verfehlt, weil diese Form wohl auch persönliche Bedeutung haben würde (vgl. יָשָׁר u. a., Ewald §. 149<sup>b</sup>) trotz יָצָק u. a. (Ewald §. 150<sup>b</sup>). — Auf eine andere Ableitung von יִצְחָק geht die Übersetzung des Targum zurück: *warum verbindest du dich mit Völkern*; hier ist das Wort יָצָק Genosse, Freund<sup>1</sup>) (zB. Hiob 2, 11. 19, 21. Spr. 25, 17) die Veranlassung geworden, dass יִצְחָק im Sinne *du vergesellschaftest dich* (vgl. Pi. יָצָק, denom. von יָצָק, *jem. zum Gesellschafter wählen* Ri 14, 20) gefasst (dies der Sinn von יִתְחַבֵּר Ithpa., vgl. Hos. 4, 17. 2 Chr. 20, 21 Targ.) und יָצָק als abstractes Nennwort, das einen verstärkenden Zusatz bildet, angesehen wurde; hierbei setzt Targ. hinzu: *mit* (heidnischen) *Völkern*, um einen Sinn zu erzielen. Ungewiss bleibt dabei nur dies, ob der Targumist יִצְחָק mit einem Derivate von יָצָק verwechselte oder ob er meinte, יִצְחָק könne diesen Sinn haben. — Weil Pesch. u. Targ. יִצְחָק nicht auf den König bezogen, der der Berather des Volkes sein *sollte*, sondern auf seine Rathgeber, so haben sie es, da es somit collectiver Singular wäre, durch den Plural wiedergegeben.

V. 10. In LXX stehen für יִצְחָק drei Zeitwörter: ὠδίνε καὶ ἀνδρίζου καὶ ἐγγύζε. Von diesen Imperativen ist ὠδίνε wörtliche Übersetzung von יִצְחָק. Den Imperativ ἀνδρίζου fasst Vollers als aus einer doppelten Lesung für יָצָק, hier = יָצָק, hervorgegangen (ähnlich schon Schnurrer) und Schleusner (I, 265) im Sinne des latein. eniti *sich anstrengen* (nämlich um die Leibesfrucht zur Welt zu bringen), in welchem Falle es auch Übersetzung von יָצָק wäre (vgl. noch die Übersetzung einer anderen alten griech. Version διατείνου *strenge dich an*, wovon in LXX nur das Activum in der Bedeutung *ausdehnen* vorkommt); wahrscheinlicher ist es aber, dass der Übersetzer יָצָק nicht verstand resp. (deshalb) anders las, so dass ἀνδρίζου eine zweite Übersetzung von יִצְחָק ist, indem dieses als Verb. denom. von יָצָק im Sinne von *sich stark erweisen* gefasst oder nach יָצָק Kal Ps. 10, 5. Hi. 20, 21 *stark* (d. i. dauerhaft) *sein* (so auch LXX dort) gedeutet ist. So erklärt sich auch am einfachsten der dritte Imperativ ἐγγύζε als dem zweiten hebr. Imperativ entsprechend, nur dass יָצָק (so auch Vollers) statt יָצָק gelesen (oder יָצָק dafür gehört) wurde (s. zu 2, 9). Hiergegen würde nicht der Umstand geltend zu machen sein, dass καὶ ἐγγύζε in verschiedenen Handschriften (Alex., 87, 91 u. a.; Compl.; bei Hier., vgl. Syrohex.) fehlt; denn leicht konnte ἐγγύζε weggelassen werden, da man schon zwei Imperative vorfand, deren einen man richtig mit יִצְחָק, den zweiten falsch mit יָצָק identificirte. — Ganz ähnlich mit

1) Da יָצָק aus יָצָק (zB. 2 Sam. 15, 37. 16, 16) abgekürzt ist, ist es demnach vom Zeitwort יָצָק in der Bedeutung *Gefallen haben an jem., umgehen mit jem.* (so zB. Spr. 13, 20. 28, 7. 29, 3) abzuleiten.

ἀνδρίζου ist die Übersetzung der Pesch. ܐܢܕܪܝܙܐ; denn ܐܢܕܪܝܙܐ *stark sein* könnte zwar nach 2 Sam. 12, 15 auch im Sinne von *heftig erkranken* stehen (also etwa *leide Schmerz*), aber wahrscheinlicher bedeutet es: *zeige dich stark*, was vielleicht von LXX abhängig ist. — Targ. u. Vulg. haben die Ausdrücke verallgemeinert. Für ܐܢܕܪܝܙܐ hat Targ. זיטתה *zittere* (vgl. זיט Zittern, Beben, was V. 9 für ܐܢܕܪܝܙܐ steht), Vulg. *satage ängstige dich*; beide Übersetzungen scheinen aber abhängig zu sein von einer etwas anderen Übersetzung des vorausgehenden Imperativs ܐܢܕܪܝܙܐ, welchen Targ. durch *erkrankte* (von ܐܢܕܪܝܙܐ *schwach sein*, wobei wohl kaum an eine Verwechslung mit ܐܢܕܪܝܙܐ zu denken ist) u. Vulg. allgemeiner durch *dole empfinde Schmerz* (resp. *betrübe dich*) wiedergeben, indem sie entweder an die Bedeutung *beben, sich fürchten*, die ܐܢܕܪܝܙܐ gleichfalls hat, anknüpften, oder die Bedeutung *sich vor Schmerz winden* verallgemeinerten (vgl. Hithpalp. ܐܢܕܪܝܙܐ *Schmerz empfinden* Esth. 4, 4 u. Hithpal. ܐܢܕܪܝܙܐ *gequält werden* Ijob 15, 20). — Statt ܐܢܕܪܝܙܐ hat der Syrer ausser ܐܢܕܪܝܙܐ *der Herr*, womit er ܐܢܕܪܝܙܐ stets wiedergibt, noch den Zusatz *dein Gott* (ebenso die arab. Übersetzung); und LXX hat das passive ܐܢܕܪܝܙܐ entsprechend dem folgenden Zeitwort activisch übersetzt (ὀύσεται σε), sowie ܐܢܕܪܝܙܐ zweimal durch ἐκείθεν wiedergegeben, weil die Heinklehr (genauer das Gerettetwerden) aus dem Exilslande betont werden soll. — Für das zweimalige ܐܢܕܪܝܙܐ haben mehrere Codd. Kennic. ܐܢܕܪܝܙܐ, wogegen ܐܢܕܪܝܙܐ statt ܐܢܕܪܝܙܐ (cod. Kennic. 150) aus dem Targum in den hebr. Text eingedrungen ist.

V. 11. Wahrscheinlich geht auch die Übersetzung der LXX ἐπιχαρούμεθα *wir wollen uns freuen* (d. h. nach dem Araber: schadenfroh sein) auf die Lesung unseres masor. Textes ܐܢܕܪܝܙܐ resp. auch auf richtige Auffassung des Sinnes dieses Wortes (d. i. sie, die Stadt Jerusalem, sei entweiht) zurück, nur dass sie, wie auch sonst (s. zB. 1, 7) die Übersetzung des einen Satzes der Form des anderen Satzes (καὶ ἐπόψονται und es mögen blicken unsere Augen auf Zion) adäquat gestalteten. Was Schleusner (II, 503) nach Schnurrer meint, dass LXX vielleicht an ܐܢܕܪܝܙܐ hypocritam egit gedacht hätten, indem er ܐܢܕܪܝܙܐ fastidiose nasum attraxit, aversatus est vergleicht, wird wohl niemand befriedigen, ebenso wenig die Erklärung Vollers', der ܐܢܕܪܝܙܐ = ἀσέβης (Ijob 8, 13. 15, 34. 20, 5. 27, 8. Jes. 33, 14 Pesch. u. Barhebr. zu Hi. 34, 30) vergleicht (woran auch schon Schnurrer erinnert); eher noch liesse sich an eine Lesung ܐܢܕܪܝܙܐ (etwa als Nifal, wiewohl dies sonst immer in anderer Bedeutung steht) denken, da ܐܢܕܪܝܙܐ schmähen, verhöhnen bedeutet. — Aquila (incidit in furorem) hat wahrscheinlich ܐܢܕܪܝܙܐ mit ܐܢܕܪܝܙܐ *schnauben* d. h. *zürnen* (zB. Ps. 2, 12, im Kal nur poetisch) verwechselt. Auf welche Ableitung resp. Auffassung die Übersetzung der Vulg. *lapidetur* (eig. *sie möge gesteinigt werden*, d. h. hier wohl: Zion möge zu Steintrümmern gemacht werden, wenn es nicht auf die Einwohnererschaft Zions zu beziehen ist) zurückgeht, lässt sich schwer sagen; man könnte etwa an ܐܢܕܪܝܙܐ denken, doch kann es auch freie Übersetzung dem Sinn nach sein. — Weil in dem Satze ܐܢܕܪܝܙܐ ... ܐܢܕܪܝܙܐ das vorangestellte Zeitwort im Singular bei nachgestelltem pluralischen Sin-



gular steht (s. Ges., Hebr. Gramm. §. 147<sup>a</sup>), haben Targ., Pesch. u. Vulg. das Subject im Singular wiedergegeben (aller Wahrscheinlichkeit nach ohne עָיִן zu lesen) und umgekehrt LXX das Prädicatsverbum in den Plural verwandelt. — Die unrichtige Auffassung des Perf. propheticum וַיִּסְנַחֲשׁוּ als Tempus historicum (LXX ἐπισυνήχθησαν, wobei in Codd. 22, 36, 51 u. a. und Ald. in Anlehnung an Symm. συναχθ. die verbessernde Lesart ἐπισυναχθήσεται; Aqu. συνελέγεσαν; Vulg. congregatae sunt) u. die Beziehung des Zeitworts וַיִּסְנַחֲשׁוּ auf moralische Entweihrung (Pesch.; Targ. dafür erläuternd וַיִּסְנַחֲשׁוּ sich verschulden, ähnlich Symm., s. Field), die durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist, ist von der Textbeschaffenheit des Verses unabhängig.

V. 12. Da LXX (τὸν λογισμὸν) u. Pesch. hier entgegen dem, was man erwarten soll, den Singular haben, so werden sie wohl מַחְשַׁבְתְּךָ gelesen haben; Targ. hat den Plural, nur setzt es dafür ein מַחְשַׁבֵּי eig. *die Geheimnisse* (d. h. die geheimen, den Menschen verborgenen Gedanken u. Absichten Gottes). Dagegen erklärt sich der Plural δράγματα *Garben* LXX von selbst aus dem collectiven Sinne des Nennwortes מַחְשַׁבֵּי. — Das Nennwort מַחְשַׁבֵּי wird von Vulg. sonderbarer Weise durch *Heu* wiedergegeben, wahrscheinlich in Erinnerung an Bilder wie zB. Jes. 40, 3. Theod. hat dafür καλάμη (ὡς καλάμη bei Field ist wohl nur Druckfehler), was LXX 7, 1 für יַעַן u. gewöhnlich für עֵץ, dagegen Amos 2, 13. Sach. 12, 6 auch für מַחְשַׁבֵּי setzen, in Erinnerung an ein anderes bekanntes Bild (s. in den biblischen Wörterbüchern den Art. *Rohr* resp. *Schilf*), und dem ähnlich Aqu. u. Symm. ἄχνη *Spreu*, was in der syrohexaplarischen Übersetzung durch חֲסִי (eig. Staubatome) wiedergegeben ist.

V. 13. Pesch. und LXX setzen für מַחְשַׁבֵּי den Plural; es könnte dies ja den Grund haben, dass das Rind zwei Hörner hat, wahrscheinlich aber ist es dadurch bedingt, dass im parallelen Gliede der Plural (מַחְשַׁבֵּי) steht. — Statt וַיִּסְנַחֲשׁוּ ist mit Dathe, Schnurrer, Hartmann, Rosenmüller, Justi, Roorda u. a. וַיִּסְנַחֲשׁוּ zu lesen, wie auch Targ., Pesch., LXX u. Vulg. haben; denn so fordert der Zusammenhang der Stelle u. die Schwierigkeiten, die entstehen, wenn man an der 1. Person festhält, wie zB. Kleinert (Comm. S. 70), der infolge dessen *für Jahve* als gleichbedeutend mit *für mich* fasst, sagt, es sei der im Propheten redende Logos von dem im Himmel wohnenden zu unterscheiden. Ausserdem findet sich auch sonst die Form der 2. fem. sing. mit der Endung tî (also mit ך am Schlusse) nach aramäischer Weise im Texte des AT. u. die Masoreten haben in solchen Fällen immer die regelrechte Form auf ך dafür eingesetzt (s. zB. Jer, 2, 33. 3, 4. 5); dass sie es hier nicht thun, hat seinen Grund darin, dass sie hier die 1. Person für richtig hielten, aus welchem Grunde auch Jer. 2, 20 (wo auch Targ. in der 1. Person übersetzt) die Form in den masor. Noten nicht geändert wird. Dass hier neben der vom Targumisten vertretenen Auffassung als 2. fem. sing. in der jüdischen Tradition auch die andere Meinung nicht fehlte, wornach die 2. Person vorzuziehen sei, kann man mit Roorda (Comm. S. 88) dadurch bestätigt finden,

dass sich in der von der jüdischen Tradition abhängigen Übersetzung des Hieronymus ursprünglich die 1. Person (et interficiam) ausgedrückt fand; so haben noch einige Handschriften u. da kein Grund gedacht werden kann, weshalb man nachträglich die 2. Person in die 1. hätte verwandeln sollen, während umgekehrt die Verwandlung der 1. Person in die 2. fem. sing. auf eine Berücksichtigung des Sinnes u. der in den anderen Übersetzungen, besonders auch in LXX vorliegenden Tradition zurückgeht, so kann man mit Recht „et interficiam“ als die ursprüngliche Übersetzung des Hieronymus ansehen. — Die sonstigen Abweichungen der Übersetzungen unter einander, zB. dass einzelne Handschriften der LXX (Alex., XII, 40, 42 u. a., vgl. Hier. comminues) für  $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\acute{\eta}\xi\epsilon\iota\varsigma$  du wirst aufreiben, die Variante  $\lambda\epsilon\pi\tau\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  eig. du wirst mager machen<sup>1)</sup> bieten (vgl. noch Field), und dass Vulg.  $\text{קָדַרְתִּי}$  freier durch interficere<sup>2)</sup> wiedergibt, gehen auf verschiedene Exegese zurück. — Das Targum hat nach seiner Weise die Bilder der ersten Vershälfte durch das, was dieselben besagen sollen, ersetzt, dabei aber die Bilder als blossе Metaphern beibehalten: *Steh auf und tödte* (cod. Reuchl. hat קָדַרְתִּי Imper. Peal statt קָדַרְתִּי), *Gemeinde Zions: denn das Volk, das in dir ist, mache ich stark* (wörtlich: zu Starken) *wie Eisen* (cod. Reuchl. schreibt מַעֲרִיץ, mit פ wie in den jerusalemischen Targumen) *u. ihren Rest mächtig wie Erz, und tödten wirst du viele Völker.*

V. 14. Den ersten Satz geben die Übersetzungen sehr verschieden wieder. Targ. übersetzt: *Nun wirst du dich zusammenschaaren* ( $\text{אִתְּהָפַת}$  Ithpa., s. 2, 10) *in Truppen, Stadt; die die belagern mit Belagerung, welche schlugen mit dem Stabe auf den Backen dem Richter Israels.* Davon ist die Wiedergabe des ersten Satzes sehr gut u. wortgetreu; ausserdem sind die nur lose aneinandergereihten Sätze des hebräischen Textes durch Einfügung von Partikeln in einen Zusammenhang gebracht (vgl. 1, 12. 3, 5 u. a. St.). — In der Pesch. (*nun wirst du ausziehen schaarenweise* [wörtlich *in Schaar*], *Tochter starker Schaaren, welche aufgestanden sind wider uns*) ist  $\text{בְּצִוָּר}$  als Apposition resp. als Genetiv zu  $\text{גִּידָר}$  gefasst, dabei das Wort in der Bedeutung *Festigkeit* (vgl. zB.  $\text{בְּצִוָּר}$   $\text{בְּצִוָּר}$  Festung Ps. 31, 22, s. auch 2 Chr. 23, 10) verstanden u. adjektivisch wiedergegeben<sup>3)</sup>. — In der

1) Richtig Voller: „ $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\acute{\eta}\xi\epsilon\iota\varsigma$  ist ursprünglich, weil freier u. vielleicht auch eine Form  $\text{הִרְקִיתִּי}$  voraussetzend; λ. die genauere Nachbesserung.“ — Nach Syrohex. haben verschiedene Handschriften (codd. 23, 49, 62; ebenso Ald.; ferner, nur mit  $\kappa\alpha\tau\alpha\pi\alpha\tau\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  für  $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\acute{\eta}\xi\epsilon\iota\varsigma$ , codd. 22, 36 u. a.) beide Übersetzungen neben einander.

2) Diese Übersetzung ist übrigens nur dann richtig, wenn mit dem zu Bannenden ausschliesslich lebende Wesen gemeint sind. Das Zw.  $\text{בְּצִוָּר}$  des Targ. bedeutet zwar urspr. auch nur *gänzlich vertilgen*, es steht aber eben zur Bezeichnung der durch den Bann bedingten gänzlichen Vertilgung, s. Num. 21, 3. 4; Pesch. u. LXX geben es wörtlich wieder, ebenso die anderen griechischen Übersetzungen, welche  $\alpha\nu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\iota\sigma\epsilon\iota\varsigma$  statt  $\alpha\nu\alpha\theta\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$  der LXX übersetzen.

3) Interessant ist die Erklärung dieser Worte unseres Verses ( $\text{בְּצִוָּר}$   $\text{בְּצִוָּר}$ ) bei Efreim (II, 278) durch *Tochter Abrahams, Josuas u. Davids*, wobei er  $\text{בְּצִוָּר}$  in gutem Sinne fasste.

Übersetzung der LXX *nun wird die Tochter gesperrt werden* (ἐμφοραθήσεται von ἐμφοράσσω eig. verstopfen) *durch Sperrung* (gedacht ist wohl an eine Cernirung der Stadt); *Enge* (d. i. Bedrängniss) *hat man* (vgl. Vulg.) *engerichtet wider uns*, weist das Zeitwort ἐμφοράσσω auf die Lesung einer Form vom Zeitwort גרר (statt גרר) *umzäunen* (so schon Michaelis, Or. Bibl. S. 175, ähnlich Symm. nach Syrohex. ܠܬܝܬܝܢ ܠܡܝܬܝܢ *eingeschlossene Bewohnerschaft*) hin, das Thren. 3, 9 thatsächlich durch ἐνέφοραξε wiedergegeben wird; und zwar lasen die LXX nach Cappellus גרר, nach Schleusner גרר. Sodann ist statt גרר entsprechend dem Prädikatsverbum גרר gelesen worden (Vollers). — Vulg. (nunc vastaberis, filia latronis) hat גרר im Sinne von *Räuberbande* gefasst (ebenso Aqu., Symm., Theod. u. Quinta, vgl. Field p. 994) und dementsprechend auch das Verbum denominativum übersetzt, gleichzeitig aber das Hithpael nach aramäischer Weise als Passivum aufgefasst; die folgenden Worte (obsidionem posuerunt) sind wörtlich. — Übrigens will Roorda statt שׁוּ das Part. pass. שׁוּ (שׁוּ) lesen, um den fortwährenden Wechsel in der Form des Subjects, das dem Sinne nach in Wirklichkeit dasselbe bleibt (erst גרר fem., dann שׁוּ masc. sing., dann גרר plur.), zu vermeiden, wofür er übrigens die Übersetzung des Symm. (συννοχῇ ἐτέθη) hätte anführen können. Aber während dieser Wechsel in der Bezeichnungsweise des Subjects durchaus nichts Ungewöhnliches ist (s. zB. auch 2, 8), tritt bei der Veränderung des שׁוּ in שׁוּ zwischen zwei Aktiva ganz unmotivirter Weise ein passiver Ausdruck u. überdies fragt es sich, ob eine solche Wendung mit dem passiven Participium gut hebräisch wäre. — Dagegen ist statt שׁוּ vielleicht שׁוּ zu lesen (so zB. Dathe, nicht aber Roorda)<sup>1)</sup>; hierauf weist die Übersetzung der LXX hin (τὰς φυλάς τοῦ Ἰσραήλ, im Plural wegen des collectiven Sinnes von שׁוּ, so auch Vollers), und vielleicht ist auch die Übersetzung der Peschittha (ܠܬܝܬܝܢ *den Hirten*) auf die Lesung שׁוּ zurückzuführen, wenn nämlich der Syrer statt *Hirtenstab*, dessen symbolische Hindeutung auf eine Person er richtig erkannte, sogleich den entsprechenden persönlichen Ausdruck einsetzte (wie in V. 8, s. d.); wenigstens erscheint dies erklärlicher, als wenn man annehmen wollte, er habe einfach *Hirt* für *Richter* eingesetzt. Ausserdem entgeht man bei der Annahme, dass ursprünglich שׁוּ im Texte stand, einer grossen Schwierigkeit, der Frage nämlich, ob damit der König gemeint sei, und, wenn dies der Fall ist, warum derselbe שׁוּ und nicht שׁוּ genannt wird (s. d. Commentare). Doch lässt sich wenigstens das Letztere erklären, sofern nämlich eine Art Paronomasie zu שׁוּ beabsichtigt war.

## Cap. V.

V. 1. Für בית-לחם übersetzen LXX Βηθλεὲμ οἶκος Ἐφραθᾶ. Darnach scheint der griech. Übersetzer das בית von בית-לחם auch zu אפרתה

1) Die Conjectur שׁוּ bei Schnurrer (s. bes. Anm. 28) ist natürlich ganz unpassend. — Ebenso ist die Lesung eines Codex (de Ross. 548) שׁוּ werthlos.

ergänzt zu haben, indem er es an zweiter Stelle appellativisch im Sinne von *Haus* d. i. *Familie* fasste; also so: *Bethlehem* (d. h. das bethlehemitische Geschlecht der Davididen), *ephratäische Familie* (vgl. בֵּית עֶפְרַת 1 Sam. 17, 12 als Bezeichnung Isais, wornach mit dem *Sohne eines Ephratäers* David gemeint ist). Roorda schliesst daraus, dass der ursprüngliche Text καὶ σὺ οἶκος Ἐφραθὰ gelautet habe und dass das Wort *Βηθλεὲμ* erst später hinzugefügt worden sei, sei es als Erläuterung des Wortes *Ἐφραθὰ*, sei es aus Vergleichung mit den hebräischen Worten nach dem masor. Texte, woraus er weiter den Schluss zieht, dass auch im Hebräischen die ursprüngliche Lesart בֵּית עֶפְרַת *Haus Ephratas* (d. h. Familie, Geschlecht in Ephrata oder aus Ephrata stammend) gewesen sei, wie noch in einer Handschrift gelesen wird. Aber die Hinzufügung von *οἶκος* lässt sich einfacher auf andere Weise erklären (s. o.), und die weitere Beweisführung Roorda's ist hinfällig; denn wenn er darauf hinweist, dass *ὀλιγοστός* nicht *klein*, sondern *wenig* d. i. *der Zahl nach klein, gering* bedeute, weshalb der griech. Übersetzer, wenn er בֵּית so übersetzt, nicht בֵּית-לְחֶם, sondern nur בֵּית-עֶפְרַת *Familie Ephratas* gelesen haben könne, so vergisst er, dass auch mit בֵּית-לְחֶם das aus Bethlehem stammende Geschlecht der Davididen gemeint war, so dass das Wort *ὀλιγοστός* durchaus am Platze ist, u. auch am Platze wäre, wenn das ganze Bethlehem, d. h. eben die Einwohnerschaft, gemeint wäre. — Statt *ὀλιγοστός εἰ LXX* lesen verschiedene Handschriften (Codd. 22, 26, 36 u. achtzehn andere, vgl. noch das auf Mt. 2, 6 zurückgehende *οὐκ ὀλ.* bei Orig. c. Ces. 1, 51) *μὴ ὀλιγοστός εἰ . . .*; *bist du etwa zu klein?* Da dies Frage mit Voraussetzung verneinender Antwort ist, so ergibt sich ein Sinn, der dem des hebräischen Textes logisch direkt entgegengesetzt ist. Trotzdem geht diese abweichende Übersetzung nicht etwa auf eine andere Lesart zurück, was Roorda behauptet, der deshalb בֵּית עֶפְרַת für den ursprünglichen Text hält (בֵּית עֶפְרַת wie Gen. 48, 7 vgl. 1 Chr. 2, 19. 50. 4, 4). Es liegt vielmehr dieser Version des LXX-Textes derselbe Gedanke zu Grunde, der in der Wiedergabe dieses Verses Matth. 2, 6<sup>1)</sup>

1) Um die Abweichung von Matth. 2, 6 (*οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἰ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰουδα*, wobei die *ἡγεμόνες* die Vorsteher der Tausendschaften sammt diesen selbst bezeichnen) zu erklären resp. dieselbe mit Mi. 5, 1 auszugleichen, hat man verschiedene Wege eingeschlagen: 1) man nahm an (zuerst R. Tanchum Jeruschalmi, dem dann Pococke, Schnurrer u. a. folgten), dass בֵּית עֶפְרַת doppelte Bedeutung habe: sowohl *klein* als *gross*, was nur ungeeigneter Nothbehelf ist; 2) man wollte בֵּית עֶפְרַת lesen, was schon Cappellus als unnöthig und gezwungen zurückweist. Auch hat dieser hier bereits das Richtige gesehen (nach ihm auch Rosenmüller u. a.); er weist darauf hin, dass Micha u. Matthäus Verschiedenes ins Auge fassen: Micha den niedrigen u. verachteten Zustand zu seiner Zeit, Matthäus aber die Verherrlichung der Stadt durch die Geburt Christi, welche deshalb, obwohl in bürgerlicher u. politischer Beziehung klein u. unbedeutend, doch *keineswegs klein* war. Matthäus hat also den Sinn des folgenden Satzes gleich hier mit zum Ausdruck bringen wollen u. so das Concessivverhältniss zwischen beiden Sätzen (vgl. zB. Abendana in seinen Zusätzen zu Michal Jophi: *obgleich du Bethlehem kleiner bist, als dass du unter den Tausenden Judas mitzuzählen bist, so wird doch von dir der Herrscher ausgehen, der in Israel herrschen wird*) zerstört, weil er vor allem den Gedanken zum Ausdruck bringen wollte, Bethlehem könne nicht klein sein, weil es die Wiege des Messias ist.



vorliegt, indem nämlich gesagt werden soll, dass Bethlehem trotz äusserer Kleinheit nicht klein genannt werden dürfe, weil aus ihm der Messias hervorgeht. Möglich wäre sogar, dass diese Umgestaltung des LXX-Textes direkt durch die Absicht hervorgerufen wurde, die LXX mit Matth. 2, 6 möglichst auszugleichen. Die verschiedene Übersetzung der Vulgata, die von der richtigen Auffassung des צעיר להיות zu *klein, um zu sein* (so auch Targ. u. Pesch.; ersteres gut: *um beigezählt zu werden*) abweicht (parvulus es in millibus Juda), geht auf die Meinung zurück, dass להיות hier wie sonst nur bedeute *indem du bist* (ebenso Roorda u. Kleinert, s. z. Stelle). — Da das Subject zu יצא erst durch den folgenden Satz מושל להיות zum Ausdruck kommt, wobei übrigens das Subject noch nicht in להיות, sondern erst in מושל liegt (deshalb LXX nicht richtig εἰς ἄρχοντα damit er sei zum Herrscher), so haben Targ. u. Pesch. ein Subject hinzugefügt: Targ. setzt einfach משיחא ein, während Pesch. מלך der Herrscher (für מושל, vgl. 4, 8) aus dem folgenden Satze heraufnimmt. — Die Worte von ומוצאתי (dafür Pesch. dem Sinne nach richtig den Singular des genau dem מוצא entsprechenden Nennworts מוצא) bis עולם übersetzt Targ. so: *dessen Name genannt ist seit der Vorzeit*, was freiere Wiedergabe des Sinnes sein könnte, wie sich solche Umgestaltung des Ausdrucks manchmal im Targum findet. Doch wäre es auch möglich, dass der Übersetzer an Stellen wie Num. 30, 13. Dt. 23, 14 gedacht hätte, wo מוצא, allerdings in Verbindung mit dem Genetiv שפתיה bedeutet: *was aus den Lippen hervorgeht*, u. dies frei so gefasst hätte, als ob es bedeute: *seine Erwähnungen*.

V. 2. Die Partikel לכן am Anfange des Verses erscheint paradox, da im Vorausgehenden Heil, hier aber Strafe geweissagt wird, was sich aber so erklärt, dass der Prophet zunächst die Sündenstrafe, die der Befreiung des Volkes durch den Messias vorhergehen muss, ins Auge gefasst hat (vgl. zB. 5, 1 mit 4, 14 u. dem Vorausgehenden), indem also der Gedanke zu Grunde liegt: da diesem Heile erst Strafe vorhergehen muss, so wird er sie deshalb erst preisgeben. Doch gibt das Targum לכן wegen der scheinbaren Paradoxie durch כן sodann wieder u. in Pesch. steht *darum*, das sowohl *darum* als auch *sodann* bezeichnen kann. Der Vorschlag Laufers לבי für לכן zu lesen: *zur Beute wird er sie hingeben*, will wohl nur ein flüchtiger Einfall sein, den er aber mit Unrecht Roorda zueignet, der zwar viel ändert, aber nicht so grundlos; denn für dergleichen scheinbare Paradoxien bei der Aneinanderreihung drohender u. verheissender Weissagungen gibt es doch in den prophetischen Büchern sehr viele Belege. — Statt *der Rest seiner Brüder* übersetzen Targ. u. LXX *der Rest ihrer Brüder* unter Bezugnahme auf das Suffix in יתנם<sup>1)</sup>; doch gibt diese Fassung des Pluralsuffixes keinen rechten Sinn (erträglicher noch wäre es, wenn es hiesse: ihren Rest d. h. der Preisgegebenen). — In LXX ist ἰσχυρί

1) Die von Schnurrer vorgeschlagene Lesart יתנם (dabitur illis, um die Ergänzung des Subjects Gott zu vermeiden) ist sprachlich unmöglich, obwohl das hebr. Passiv an sich mit dem Accusativ verbunden werden kann.

ganz richtig durch ἐπιστρέψουσιν *sie werden zurückkehren* wiedergegeben; doch könnte das griech. Zeitwort auch so gemeint sein: *die Übriggebliebenen* (plur. statt sing., wie oft; Vulg. reliquiae) *werden sich wenden zu den Söhnen Israels* (so Pesch. אֲחֵרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל). Das Targum übersetzt: *sie werden sich verlassen* (wörtlich *stützen*) *auf die Söhne Israels*; da weder an שָׁב, noch auch, was eher ginge, an שׁוּב אֶל (zB. 1 Kön. 8, 33 sich vertrauensvoll an Jahve wenden) zu denken ist, so wird die Präposition עַל die Veranlassung zu dieser Übersetzung gegeben haben, wie auch sonst bisweilen im Targum die prägnante Auffassung einer Präposition die Veranlassung zur Veränderung des Prädicatsverbums gegeben hat (s. o. zu 4, 1 u. 5).

V. 3. Abweichend vom hebr. Texte ist die Übersetzung der LXX: καὶ στήσεται καὶ ὄψεται καὶ ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ ἐν ἰσχύϊ κυρίου. Darnach ist יהוה als Subject des Satzes gefasst, zu dem absolut stehenden רָעָה ist das Object ergänzt: *seine Heerde*, und רָעָה ist doppelt übersetzt (Schnurrer, Vollers u. a.): einmal in seiner gewöhnlichen Bedeutung *weiden*, dann auch als Synonymon von רָאָה *sehen*,<sup>1)</sup> also in seiner etymologischen Grundbedeutung (*auf die Heerde aufpassen*). Weiter sind in LXX die folgenden Worte bis zu ישבי (ohne Waw) zu einem Satze verbunden: *und in der Herrlichkeit des Namens Jahves, ihres Gottes, werden sie da sein*. Auch Ps. 54, 21 (resp. 55, 20) steht ὑπάγω für שָׁב; Schleusner meint, dass שָׁב im Sinne von *bleiben* (eig. einen festen Sitz haben) gefasst ist. An eine Lesart יִשְׁבּוּ *sie werden angesiedelt werden* mit Roorda zu denken, ist durchaus unnötig. Die Partikel *und* ist hinzugefügt, weil der Übersetzer einen neuen Satz beginnt, u. das ו vor ישבי übergang er, weil er dies zu den vorausgehenden Worten zog; also scheint auch hier LXX den masor. Text vor sich gehabt zu haben. Symm. κατοικήσουσι (d. i. nach Hier. habitabunt) bestätigt ישבי; dagegen übersetzt er, was bei seiner sonstigen Treue überrascht, אֶפְסִי durch den Singular ἕως ἐσχάτου, was jedoch durch die verwendete Phrase bedingt ist. — Die anderen Übersetzer schliessen sich rücksichtlich der Satzeintheilung an den masor. Text an, übersetzen aber, als ob wie in V. 3 יהָשְׁבּוּ dastünde (Vulg. et convertentur, Pesch. wie in V. 3); Targ. *und sie werden zurückkehren von zwischen ihren Exulanten* (גְּלוּתֵיהֶן nach cod. Reuchl., vgl. zum Sprachgebrauche Levy). Aber obwohl eine Handschrift יהָשְׁבּוּ und drei sogar יִשְׁבּוּ (mit voller Schreibung, zB. cod. Kennic. 234) lesen, ist doch die masor. Lesart vorzuziehen, da hier nicht abermals von Rückkehr die Rede sein kann, nachdem schon von der Herrschaft des Davididen die Rede gewesen ist. — In LXX wird יהָדָל durch μεγαλυνθήσονται (Symm. sing.) wiedergegeben; sie bezogen also יהָדָל (*gross werden*) auf das in יִשְׁבּוּ liegende Subject, die in der Endzeit heimgekehrten Israeliten, u. lasen darum wohl יהָדָל. — Die Übersetzung θεοῦ αὐτῶν für אֱלֹהֵי ist ebenso entstanden.

1) Vollers fasst dies als Gehörfehler, aber schon Schnurrer weist mit Recht auf die Grundbedeutung *betrachten* hin. Andererseits findet sich die Lesart יִרְאֶה für וִירֵא in den Codd. Kennic. 224. 269. 271. 283. 300.

V. 4<sup>a</sup>. Laufer schlägt nach dem Vorgange von Gautier vor, statt שלום wie 7, 3 שלום zu lesen (telle sera la retribution d'Assur), wie schon Schnurrer wollte, indem er sich darauf beruft, dass die LXX auch 7, 3 שלום nicht richtig verstanden u. durch ein Derivat von εἰρήνη wiedergegeben haben. Aber so gut dies zum Folgenden passen würde, mit dem es nach der jetzigen Verseintheilung verbunden ist, so ist doch von einer anderen Vocalisation abzusehen, da die Worte שלום יהיה זה mit der vorausgehenden Periode zu verbinden sind (vgl. besonders die Beweisführung Kleinerts). — Das יהי scheinen LXX, direct oder indirect (d. h. יהי neutrisch gefasst, was vorzuziehen, da ארץ fem. ist), auf das folgende ארצנו bezogen zu haben: καὶ ἔσται αὐτῇ<sup>1)</sup> εἰρήνη; ähnlich setzt Targ. erläuternd hinzu für uns, während es יהי zeitlich fasst (היהנן von da an).

V. 4<sup>b</sup>. Statt בארמנותינו ist vielleicht (mit Roorda) nach LXX (ἐπὶ τῇ γῶραι ὑμῶν) בארמנותינו in unser Land<sup>2)</sup> zu lesen; denn ersteres passt deshalb nicht in den Zusammenhang, weil hier nur von der Absicht ins Land einzudringen u. dem Anfange der Verwirklichung dieser Absicht, nicht aber schon von völliger Besiegung die Rede sein kann; der Sinn ist: sobald der Feind den Fuss in unser Land setzt, wird er nicht nur vertrieben, sondern es wird auch sein Land verwüstet werden. Anders ist es, wenn LXX beidemale euer stätt unser haben, weil die Veränderung in die 2. Person sich leicht daraus erklärt, dass der Übersetzer ausdrücken wollte, Micha spreche zum Volke. Für וקמנו übersetzen LXX passivisch ἐπεγεροθήσονται sie werden aufgeweckt werden (also ist nicht mit Vollers eine Lesart וקמנו anzunehmen)<sup>3)</sup> u. geben dem וקמנו einen prägnanten Sinn (vgl. Vulg. suscitabimus). Sehr thöricht ist die Übersetzung von וקמנו durch δῆγματα ἀνθρώπων; denn δῆγμα Biss, Verwundung (so Sach. 16, 5. 9), was hebräischem וקמנו (Vollers) oder וקמנו von וקמנו beissen (von der Schlange Gen. 49, 17. Spr. 23, 32) entspricht, wonach LXX וקמנו mit וקמנו verwechselt haben (nicht aber so gelesen, wie Schleusner will), passt absolut nicht in den Zusammenhang herein. Semler schlägt zwar vor, für δῆγματα zu lesen τάγματα; doch hat schon die altlateinische Übersetzung vor Hieronymus, die Lesart δῆγματα bestätigend, „morsus“.

V. 5. Statt בפתחה will Roorda בפתחה lesen; dabei fasst er dieses Wort nicht als Adjectivbildung (so Ibn Esra u. Kimchi = mit ihren gezückten Schwertern, wie Ps. 55, 22 vgl. das Zeitwort פתח im Sinne von das Schwert ziehen Ps. 37, 14. Ex. 21, 33, indem פתח plur. aus dem vorigen Gliede zu ergänzen wäre), sondern als selbstständiges Nennwort (sing. פתח resp. פתחה) in der Bedeutung Klinge (eig. das

1) Vollers meint, nach Syrohex. sei αὐτῇ für αὐτῇ herzustellen; doch kann dies auch eine der häufigen Correcturen nach dem masor. Texte sein.

2) Nach Schleusner dagegen haben LXX nicht ארמנותנו gelesen, sondern nur freier übersetzt. Auch Amos 3, 9 ff. steht χωρα für ארמנות, jedoch wird auch da anders gelesen worden sein, da sonst ganz richtig θεμέλια für ארמנות steht (Jer. 6, 5. Hos. 8, 14. Amos 1, 4 u. o.)

3) Die Lesarten וקמנו Cod. Kennic. 150. 258 u. וקמנו seien nur der Vollständigkeit halber erwähnt.

*Entblösste*) und bezieht das Suffix  $\text{קָהָם}$  auf  $\text{קָהָם}$ : mit seinen (des Schwertes) *Klingen*. Aber wenn  $\text{קָהָם}$  wirklich die Bedeutung *Klinge* haben sollte, so müsste man doch erwarten, dass das Suffix des plur. masc. stände, bezüglich auf die Hirten u. Befehlshaber (V. 4), resp. auf dieselben als Subject des Prädicatsverbumb  $\text{קָהָם}$ . Aus demselben Grunde will Bauer  $\text{בַּתְּהִיָּה}$  statt  $\text{בַּתְּהִיָּה}$  lesen, da aus  $\text{בַּתְּהִיָּה}$  allerdings leicht  $\text{בַּתְּהִיָּה}$  entstehen kann. — Ausserdem will Roorda, um den Wechsel des Subjectes zu beseitigen,  $\text{קָהָם}$  lesen (resp.  $\text{קָהָם}$  als Inf. Hif. mit  $\text{י}$  fassen, was er jedoch selbst fallen lässt). Alsdann würde der Infinitiv in betonter und prägnanter Weise statt des Verbum finitum stehen und als Subject würde nicht der Messias, sondern dieselben Fürsten u. Befehlshaber zu denken sein, die auch das Subject zu  $\text{קָהָם}$  bilden. Doch wäre ein solcher Infinitiv mitten unter Perfectis consecutivis wohl kaum möglich, wie es auch unnatürlich ist,  $\text{קָהָם}$  mitten unter Perf. cons. nicht auch als Perfectum consecutivum zu fassen; der plötzliche Übergang zu einem neuen Subject ist aber deshalb um so weniger auffallend, weil die ganze Weissagung in ihrem innersten Kern sich auf den Messias bezieht. Wenn aber Targ. und Syr. übersetzen *er wird uns erretten*, so ist dies Object aus dem Zusammenhange ergänzt, nicht aber ist mit Schnurrer anzunehmen, dass sie in ihren Handschriften  $\text{קָהָם}$  gelesen hätten, weil  $\text{קָהָם}$  wegen des folgenden sehr ähnlichen  $\text{קָהָם}$  leicht habe ausfallen können. — Dagegen ist mit Bär u. Delitzsch nach den besten Handschriften (codd. Curtiss., Erfurt. 1, 2, 3, Jemen.; auch noch Bibl. Soncin. u. Complut.)  $\text{בַּתְּהִיָּה}$  mit Scriptio plena durch Jod, also im Plural, zu lesen. — Von den Übersetzungen haben LXX für  $\text{אֶרֶץ}$   $\tauὸν Ἄσσουρ$ , was vielleicht, aber nicht nothwendig auf die Lesung  $\text{אֶרֶץ}$  statt  $\text{אֶרֶץ}$  zurückgeht, und für  $\text{בַּתְּהִיָּה}$   $\acute{\epsilon}\nu\ \tauῇ\ τάφρῳ\ αὐτῆς$ , in seinem (des Landes) *Graben* gelesen, was wahrscheinlich auf eine Verwechslung mit  $\text{בַּתְּהִיָּה}$  *Grube* (2 Sam. 17, 9. Jes. 24, 17. Jer. 48, 43. Kl. 3, 47) zurückgeht, da an eine Ableitung von  $\text{בַּתְּהִיָּה}$  = apertura sc. terrae wohl kaum zu denken ist (so richtig Schleusner) und es sich ebensowenig als freie Übersetzung von  $\text{בַּתְּהִיָּה}$  „in Erinnerung an babylonische Landesverhältnisse“ (Vollers) denken lässt. Die Peschittha hat dafür  $\text{בַּתְּהִיָּה}$  in seinem *Zorne*, was wohl nur aus dem Zusammenhange gerathen ist, wie auch sonst in Pesch. für schwerverständliche Wörter etwas, was ungefähr in den Zusammenhang passt, eingesetzt wird; denn da kein hebr. Wort in der Bedeutung *Zorn* (zB. auch  $\text{זָרַם}$  nicht) äusserliche Verwandtschaft mit  $\text{בַּתְּהִיָּה}$  zeigt und überdies das Suffix ein anderes ist, so kann an ein entsprechendes hebr. Wort nicht gedacht werden. Aqu. ( $\acute{\epsilon}\nu\ \xiιβύνας$ , vgl. die Quinta  $\acute{\epsilon}\nu\ \piαραξίφρῃσιν\ αὐτῶν$ ) und Vulg. (in lanceis eius) folgen, wenn sie nicht bloss aus dem Zusammenhange gerathen haben, der oben erwähnten, wahrscheinlich auf altjüdische Tradition zurückgehenden Ableitung von  $\text{בַּתְּהִיָּה}$  ziehen, zücken. — Die letzten beiden Conditionalsätze haben Targ. u. Pesch. anders gefasst, indem sie  $\text{כִּי}$  wegen des vorausgehenden Zeitwortes  $\text{קָהָם}$  (*erretten vor...*) im Sinne von *dass nicht* fassen: *dass er nicht in unser Land tritt und nicht unsere Grenzen betrill*.



V. 6. Roorda will im ersten Satzgliede hinter נַעֲלֶכֶּה als ein seiner Meinung nach durch Nachlässigkeit der Abschreiber ausgefallenes Wort בְּנִיִּים restituiren und stützt sich dafür auf LXX u. Pesch., die hier, wie V. 7, בְּנִיִּים<sup>1)</sup> (ἐν τοῖς ἔθνεσιν, Pesch. singularisch **صَحَابِ** im Volke)<sup>2)</sup> voraussetzen lassen. Doch ist es viel wahrscheinlicher (s. zB. 2, 4<sup>b</sup> u. viele andere Stellen), dass LXX u. Pesch. dieses Satzglied eben um der grösseren Gleichmässigkeit willen aus V. 7 entlehnt haben. Wenn aber Roorda weiter sagt, dass ohne בְּנִיִּים der Gliederparallelismus schlecht und unvollkommen ist, so ist auch hier (wie 1, 5, s. d.) zu bedenken, dass zumal bei den Propheten ein so strenger Parallelismus nicht überall erwartet werden darf und dass es oft vorkommt, dass derselbe (wie hier in V. 7) erst im folgenden Vers in vollkommener Weise durchgeführt wird, womit zugleich der dritte Beweisgrund Roorda's fällt, dass nämlich Micha in V. 7 die zwei ersten Satzglieder von V. 6 wörtlich wiederhole, um eine neue Vergleichung anzuknüpfen, was auch geschehen kann, ohne dass die Übereinstimmung in den betreffenden Vertheilen eine ganz wörtliche ist. — Alle alten Übersetzungen setzen vor den Worten wie *Regenschauer* die Conjunction *und* ein, u. dementsprechend hat auch eine grosse Zahl von Handschriften כְּרִיבִיִּים. Aber sicher hat Roorda Recht, wenn er sagt, dass es wahrscheinlicher ist, man habe das ׀ später hinzugefügt, weil man es für nöthig hielt, während es Micha nach echt poetischer Ausdrucksweise wegliess. — Die LXX haben ὥς ἄρνες<sup>3)</sup> für כְּרִיבִיִּים; sie lasen sicher nicht כְּנָבִישִׁים u. auch nicht כְּרִיבִיִּים (eig. zarte, vgl. Gen. 19, 7, = *Lämmer*), woran Schnurrer denkt, vielmehr verstanden sie wahrscheinlich den Sinn von כְּרִיבִיִּים nicht u. setzten ein anderes Bild ein, welches gleichfalls die Menge bezeichnet und sich gut in den Zusammenhang einfügt, da es dem folgenden עַל עֵשֶׂב (LXX gut ἐπὶ ἄγρωστων auf dem Feldgras, analog Aqu. ἐπὶ πόαν, Symm. u. Theod. ἐπὶ χόρτον) entspricht. Dagegen drückt das Targum den Begriff *Regenschauer* gut durch die Umschreibung *Regentropfen des Spätregens* (רִיבִיִּים eig. sparsus, dann Tropfen, zB. Dt. 32, 2, auch vom Thau), weil dies zugleich grosse, schwere Tropfen sind (vgl. Aqu. ψεγάδες, Vulg. stillae, dageg. Symm. u. Theod. ὥσει νιφετός wie Schneewetter). — Den Relativsatz übersetzen LXX so: ὅπως μὴ συναχθῇ μηδεὶς μηδὲ ὑποστῇ ἐν νόοις ἀνθρώπων damit sich niemand versammle (sc. wider die Israeliten zum Kampfe, nämlich wegen ihrer grossen Zahl, was das Bild ὥς ἄρνες ausdrückt)

1) Andererseits weist Schnurrer darauf hin, dass im Targ. auch V. 7 ein dem בְּנִיִּים entsprechender Ausdruck fehlt; vielleicht stand es in der Bibelhandschrift des Targumisten nicht, da es auch im Stuttgarter Codex fehlt.

2) Pesch. hat auch V. 7 für בְּנִיִּים den Singular **صَحَابِ** im Volke, was dort insofern einen Sinn gibt, als die Begriffe *der Rest* und *das Volk* als Ganzes im Gegensatz zu einander stehen. Dass dieser Singular hier keinen Sinn gibt, ist zugleich eine sehr wichtige Bestätigung für die oben ausgesprochene Ansicht, dass **صَحَابِ** hier nur aus V. 7 entlehnt ist.

3) Umgekehrt will Schleusner (opusc. z. St.) den Text der LXX corrigiren und dafür ὁπάρδες lesen, worauf Vollers aufmerksam macht.

und sich nicht entgegenstelle unter den Kindern der Menschen; es geht dies darauf zurück, dass für יָקָרָה irrthümlich יָקָרָה (Nif., vgl. Gen. 1, 9, wo auch *συνάγομαι* dafür steht, sowie noch Jer. 3, 13. 8, 15) gelesen und dann das Übrige nach dem Zusammenhange hinzugerathen wurde.

V. 7. Auch hier haben alle Übersetzungen und viele Handschriften (24 codd. Kennic., darunter auch die guten Codd. regiom. u. helmstad.) vor כַּפְּרִי die Conjunction ׀, was aus denselben Gründen wie in V. 6 vor כַּרְבִּיבִים zu erklären ist (s. d.). — Die Worte בְּהֵמֹת הַיָּדֵי bezeichnet werden in der Vulgata ungeschickt durch „in iumentis silvarum“ wiedergegeben, obwohl iumentum eigentlich das Zugvieh ist, welches zwar gleichfalls durch בְּהֵמָה bezeichnet wird, während doch hier mit בְּהֵמֹת die Thiere des Waldes, das Wild, gemeint sind, was hier überdies durch den Genetiv יָדֵי gesichert ist (vgl. Dt. 32, 24. Hab. 2, 14, mit dem Zusatz דָּרְזָרִי Dt. 28, 26. Jes. 18, 6 u. הַשָּׂדֶה resp. שָׂדֵי Ps. 8, 1 Sam. 17, 44. Jo. 1, 20. 3, 22). Derselbe Fall liegt vor in LXX: ἐν κτήνεσιν [ἐν τῷ δρυμῷ, vgl. 3, 12], da κτήνος gleichfalls das Vieh (eig. *Besitz*) bezeichnet. Consequenter ist dabei Pesch. verfahren, welche dem בְּהֵמֹת zu Liebe den ganzen Gedanken umgestaltet: **סַמְלָא יַחְלָא** unter den Thieren der Schafherde, so dass beide Satzglieder einander genau entsprechen (für עֲרֵרִי gleichfalls der sing. יָחַל wie 2, 12). — Das Nennwort בָּרִי junger Löwe (so LXX ὡς σκύμος, Pesch. **יָחַל** לֵוִי, Vulg. catulus leonis) gibt Targ. durch לֵיָּרָא wieder, das nach Levy den alten Löwen bezeichnet; das ZW. עֲרֵרִי wird theils im Sinne von [in die Heerde] *einbrechen* (so LXX διέλθῃ, vgl. 2, 13 durch die Pforte), theils im Sinne von *vorübergehen* (Targ. יָעֵרִי resp. יָעֵרִי, Vulg. transierit)<sup>1)</sup> gefasst; das Zeitwort רָמַס *niedertreten* geben Targ. und Vulg. wörtlich durch רָמַס u. conculcare wieder, während LXX διαστείλας bedeutet: *nachdem er die Heerde getrennt* (d. i. auseinandergesprengt) *hat*<sup>2)</sup> (Pesch. ähnlich **פַּסַּס** eig. *abschneiden*), und das Zeitwort שָׁרַף *zerreißen* giebt Pesch. gut durch **זָרַב** eig. *zerbrechen*, sowie Targ. allgemeiner durch *tödten* wieder, während sich die Übersetzung der LXX und der von diesen abhängigen Vulgata mehr von dem Sinne des hebr. Zeitworts entfernt: ἀρπάσῃ (ceperit) *er raubt* sc. aus der Heerde (auch sonst für שָׁרַף Am. 1, 11. Gen. 37, 32. Ps. 7, 2 LXX).

V. 8. LXX, Pesch. u. Vulg. übersetzen הָיָה: *sie wird sich erheben* (eig. passivisch), u. Targ. *sehr wird von da an stark sein* (die Lesart חָקִי imper. des Cod. Reuchl. statt חָקַק scheint auf Änderung nach dem hebr. Texte zurückzugehen). Für יָקָרָה, das LXX u. Targ.

1) Etwas anders ist עָבַר in Pesch. übersetzt; denn **פָּרַב** bezeichnet bei Seite gehen, d. h. vom Wege abbrechend in die Heerde einfallen. In der Polyglotte ist der Ausdruck nicht verstanden worden, weshalb übersetzt ist: qui cum decreverit ac deliberaverit praedatur, was schon Schnurrer durch „qui it et disrumpit“ ersetzt haben will.

2) Ganz sonderbar ist die Übersetzung Schleusners: nullo discrimine habito, wobei er annimmt, dass die Negation vor διαστείλας ausgefallen sei.

wörtlich durch das Passiv wiedergeben (ἐξολοθρευθήσονται *sie werden gänzlich vernichtet werden*, Targ. <sup>וְשִׁמְיָיוֹן</sup>), haben Pesch. u. Vulg. den intransitiven Ausdruck *sie werden zu Grunde gehen* (<sup>וְנִלְכְּדוּ</sup>, interibunt). — Das Nennwort <sup>הָרָרִים</sup> geben LXX gut durch ἐπὶ τοὺς θλίβοντας *σε* wieder (vgl. auch Esr. 4, 1. Neh. 4, 11. 9, 27 u. o.), Pesch. u. Targ. (*über deine Hasser*; in Cod. Reuchl. fehlt dies), sowie Vulg. (hostes, deshalb für <sup>הָרָרִים</sup> inimici) dagegen freier wieder.

V. 9 u. 10. Targ. übersetzt: *ich werde vertilgen* (<sup>וְשִׁמְיָיוֹן</sup> Schafel; pass. s. V. 8) *die Rosse der Heiden aus deiner Mitte und vernichten ihre Kriegswagen; und ich werde vertilgen die Städte der Heiden aus dem Lande* (cod. Reuchl. *die Heiden aus dem Lande*) *und zerstören alle ihre starken Festungen*. Da die Veränderungen sich hier nicht aus dem Zusammenhange der Stelle erklären lassen,<sup>1)</sup> so müssen sie auf die eigenthümliche Übersetzungsmaxime zurückgehen, nach welcher das Targum, was für Israel Ungünstiges (resp. scheinbar Ungünstiges, wie hier) geweißagt wird, auf die Heiden bezieht (s. auch V. 13; besonders zahlreiche Beispiele hierfür enthält Jes. Cap. 53). — Vulg. giebt auch hier u. in V. 13 <sup>וְשִׁמְיָיוֹן</sup>, wie 4, 10 <sup>וְשִׁמְיָיוֹן</sup>, durch civitates wieder (s. zu 4, 10).

V. 11. Obwohl die Abweichungen der Übersetzungen den masoretischen Text nicht in Frage stellen (LXX u. Pesch. *aus deinen Händen* = <sup>וּמִיָּדָיו</sup>, was sie aber nicht gelesen zu haben brauchen, s. o. zu 2, 1), so muss doch Einzelnes hier erwähnt werden, weil es zeigt, wie sehr sich die alten Übersetzer von der Rücksicht auf das im parallelen Satzgliede stehende Wort leiten liessen. So übersetzen Targ. u. Pesch. <sup>וּמִיָּדָיו</sup> wegen des parallelen <sup>וּמִיָּדָיו</sup> persönlich, u. zwar durch dasselbe Wort <sup>וּמִיָּדָיו</sup><sup>2)</sup> und <sup>וּמִיָּדָיו</sup>, während Vulg. umgekehrt <sup>וּמִיָּדָיו</sup> wegen des parallelen <sup>וּמִיָּדָיו</sup> (maleficia) durch das Abstractum divinationes *Weissagungen* wiedergeben, wobei die Bedeutung des Wortes wahrscheinlich den LXX entlehnt ist. Diese aber haben wohl, da sie <sup>וּמִיָּדָיו</sup> durch ἀποφθεγγόμενοι (ἀποφθέγγεσθαι eig. *laut erklären*, dann nach dem Zusammenhange s. v. a. *weissagen*) übersetzen, (vgl. Zach. 10, 2, wo dasselbe Wort für hebr. <sup>וּמִיָּדָיו</sup> steht), an eine Ableitung des Wortes von <sup>וּמִיָּדָיו</sup> gedacht, was dadurch bestätigt wird, dass Symm. Hab. 2, 11 <sup>וּמִיָּדָיו</sup> so wiedergiebt (vgl. Ez. 13, 9 für <sup>וּמִיָּדָיו</sup>, wahrscheinlich wegen des Objectes <sup>וּמִיָּדָיו</sup>, 1 Chr. 25, 1 für <sup>וּמִיָּדָיו</sup> u. das Particip 1 Sam. 28, 9 für <sup>וּמִיָּדָיו</sup>). Ob die Übersetzung οἱ κληδονιζόμενοι (*die Vorzeichen Empfangenden*) bei Aquila (auch Dt. 18, 10. 2 Chr. 33, 6. 2 Kön. 21, 6 für <sup>וּמִיָּדָיו</sup>) auf eine ähnliche Ableitung von <sup>וּמִיָּדָיו</sup> *antworten* zurückgeht, lässt sich nicht sicher sagen; dagegen scheint οἱ σημειοσκοποούμενοι

1) Es so zu erklären, als ob das Suffix in <sup>וּמִיָּדָיו</sup> u. <sup>וּמִיָּדָיו</sup> eine Art Genetivus objectivus repräsentire = equos, qui contra te sunt, wie sich Schnurrer die Übersetzung des Targ. vermittelt denkt, ist selbstverständlich vom sprachlichen Standpunkte aus unmöglich.

2) Für <sup>וּמִיָּדָיו</sup> nach der gewöhnlichen Vocalisation muss es <sup>וּמִיָּדָיו</sup> heißen (vgl. auch 2 Chr. 13, 6 für hebr. <sup>וּמִיָּדָיו</sup>); Levy will zwar die abstrakte Bedeutung festhalten, aber dann darf es trotzdem nicht <sup>וּמִיָּדָיו</sup> (dies hebraisirend) heißen, sondern es müsste in diesem Falle <sup>וּמִיָּדָיו</sup> gelesen werden.

Symm. *nach Anzeichen* (durch Beobachtung des Wolkenzugs) *ausschauen* auf die Ableitung von  $\text{נָנָה}$  *Wolke* zurückzugehen; Targ. hat dafür dasselbe Wort ( $\text{נָנָה}$  Pâel statt  $\text{נָנָה}$ ) u. Pesch. übersetzt es durch das Nennwort  $\text{ܐܠܗܝܬܐ}$  *Todtenbeschwörer*, das sonst für  $\text{ܐܝܬܐ}$  steht (Jes. 29, 4 u. o.).

V. 12. Wenn Pesch.  $\text{ܡܝܒܝܬܐ}$  durch  $\text{ܐܠܬܐ}$  *Altäre* (eig. *Opfer*) wiedergibt, so wird dies nach dem Zusammenhange gerathen sein. Nach Reinke geht die Übersetzung auf eine Lesart  $\text{ܡܝܒܝܬܐ}$  zurück, indem er wie immer der Polyglotte folgt, die  $\text{ܡܝܒܝܬܐ}$  falsch durch *excelsa* übersetzt; es ist dies um so thörichter, da das Nennwort  $\text{ܡܝܒܝܬܐ}$  nicht *Höhen* schlechthin bezeichnen kann; denn auch 1 Chr. 17, 17 ist nicht zu vergleichen. — Auch hier registriert Vollers, dass für den Singular  $\text{ܡܝܒܝܬܐ}$  der Plural  $\text{ܡܝܒܝܬܐ}$  steht.

V. 13. Das Nennwort  $\text{ܦܝܝܐ}$  im zweiten Satze des Verses hat von jeher bei den Auslegern Anstoss erregt. Die einen suchten die Bedenken, die sich diesem Worte in seiner gewöhnlichen Bedeutung *Städte* entgegenstellen (s. die Commentare), dadurch zu beseitigen, dass sie  $\text{ܦܝܝܐ}$  hier in einem anderen Sinn fassen, so zB. Roorda nach dem Vorgange des Targ. (*Feinde*) in der Bedeutung *Gegner* (so auch 1 Sam. 28, 16. Ps. 139, 20; vgl. aram.  $\text{ܦܝܐ}$  Dan. 4, 16); doch ist auf die Übersetzung des Targum um so weniger zu geben, als es auch im ersten Versgiede das Suffix in  $\text{ܦܝܝܐ}$  analog dem bei Besprechung von V. 9 u. 10 erwähnten Principe auf die Heiden bezieht: *und ich werde zu Grunde richten die Pflanzungen der Völker aus deiner Mitte* (etwa in Erinnerung an die Ps. 74 vorausgesetzte Anpflanzung von Bäumen auf dem Tempelareal), woran sich dann die Übersetzung des folgenden Gliedes: *und ich will vertilgen deine Feinde*, gut anschliesst. Übrigens würde es richtiger sein,  $\text{ܦܝܝܐ}$  statt  $\text{ܦܝܝܐ}$  zu lesen, falls die Bedeutung *Feinde* sich nach dem Zusammenhange als die richtige erweisen würde. Ähnlich ist es, wenn Arnoldi in dem Neu-jahrsprogramme von 1796 (*Observationes ad quaedam Jesaiae loca*, p. 6)  $\text{ܦܝܝܐ}$  nach dem arab.  $\text{غار}$  in der Bedeutung *Höhlen* fassen will, welche Bedeutung es im AT. nirgends hat, oder wenn J. D. Michaelis

(Suppl., p. 1969)  $\text{ܦܝܝܐ}$  nach dem arab.  $\text{عروة}$  *arbor perennis* in der Bedeutung *deine grünenden Bäume* im Sinne von *Götterhainen* fasst. Hitzig dagegen will anders lesen; nachdem er die leichteren Correcturen  $\text{ܦܝܝܐ}$  *deine Wälder* oder  $\text{ܦܝܝܐ}$  *deine Säulen* (von  $\text{ܦܝܐ}$  *Zeuge* im Sinn von *Steinmal*), die übrigens auch an dem Sprachgebrauche des AT. scheitern, als nicht befriedigend zurückgewiesen hat, bezeichnet er  $\text{ܦܝܝܐ}$  als das ursprünglich von Micha gebrauchte Nennwort und giebt diesem nicht semitischen Worte die Bedeutung *Tamariske*, indem er sagt, das  $\text{ἀρούρα}$  der LXX für  $\text{אשל}$  entspreche diesem  $\text{ܦܝܝܐ}$ . — Die LXX geben  $\text{והשמדת}$  wörtlich durch  $\text{καὶ ἀφανίσω}$  *und ich werde vertilgen* wieder; ganz ohne Noth nimmt Schnurrer deshalb an, dass sie an das Zeitwort  $\text{שמד}$  gedacht haben müssten, und findet eine Bestätigung dafür in dem zufälligen Umstande, dass in einer Handschrift (cod. Kennic. 384) das  $\text{ו}$  ausgelassen ist.



V. 14. Entgegen der Vertheilung der Masoreten will Roorda den Vers nicht erst bei  $\text{וְיָגִיד}$ , sondern schon bei  $\text{קָם}$  theilen, wornach er übersetzt: sumturus cum ira et furore vindictam de populis, qui non obederint. Bei dieser Theilung entspräche dann das erste Satzglied dem Worte  $\text{וְיָגִיד}$ , das zweite dem Worte  $\text{קָם}$  in V. 13<sup>b</sup>. Aber auch hier ist ohne Grund ein künstlicher Schematismus vorausgesetzt (s. zuletzt V. 6), der mit der Freiheit durchaus contrastirt, welche Propheten und auch Psalmdichter der Form gegenüber allerorten zeigen. — Wenn in einzelnen Handschriften der LXX  $\text{וְיָגִיד}$  durch  $\text{εἰςηκουσάν μου}$  wiedergegeben ist, so ist das Object aus dem Zusammenhange ergänzt, braucht also nicht in der dem griech. Übersetzer vorliegenden Handschrift gestanden zu haben, wie Schnurrer meint, der daran erinnert, dass in Cod. 1 Kennic. vielleicht  $\text{שְׁמַעוּנִי}$  steht.

## Cap. VI.

V. 1. In LXX steht für V. 1<sup>a</sup> im gewöhnlichen Texte:  $\text{ἀκούσατε δὴ λόγον· κύριος κύριος εἶπεν}$ , wofür nach Roorda vielleicht zu lesen ist:  $\text{ἀκούσατε δὴ λόγον κυρίου, ἃ ὁ κύριος εἶπεν}$ . Nun finden sich in verschiedenen Handschriften die Worte  $\text{ἃ ὁ κύριος εἶπεν}$  allein, weshalb mit Roorda anzunehmen ist, dass im gewöhnlichen Texte zwei Übersetzungen mit einander verbunden sind: a)  $\text{λόγον κυρίου}$ , u. b)  $\text{ἃ ὁ κύριος εἶπεν}$ , von denen beide die Worte  $\text{אֲשֶׁר יְהוָה אָמַר}$  wiedergeben, u. zwar die erstere freier, die zweite ganz wörtlich. Solche Interpolationen zumal wortgetreuer Übersetzungen erklären sich meist durch eine Entlehnung aus einer von den bekannten drei jüngeren griechischen Übersetzungen, wie solche Annäherungen der LXX an den masor. Text häufig vorgenommen worden sind (s. zB. 4, 1. 13).

V. 2. Der Cod. Vaticanus hat (wie auch Hab. 3, 10  $\text{λαοὶ}$  für  $\text{יְהוּדִים}$  in allen LXX-Handschriften steht),  $\text{λαοὶ}$  statt  $\text{ὄρη}$  (ebenso die arabische Übersetzung, vgl. meine S. 1 citirte Abhandlung, S. 135), was vielleicht durch Vergleichung dieser Stelle mit 1, 2 veranlasst ist, wenn die Abweichung nicht ausschliesslich auf Willkür eines Abschreibers zurückzuführen ist (so Vollers). — Wenn LXX  $\text{יְהוּדִים}$  (wofür sehr viele Codd. Kennic.  $\text{יְהוּדִים}$ ) durch  $\text{αἱ φάραγγες}$  *die Gründe, Schluchten* (sonst für  $\text{קְרָקִים}$ ,  $\text{אֲבָיִם}$ ,  $\text{אֲבָקִים}$ ,  $\text{בְּנֵי לֵב}$ , ebenso Arabs) u. darnach Pesch. durch  $\text{تفاهات}$  *Tiefen* übersetzen, so haben sie nicht etwa anders gelesen, als die anderen Übersetzungen, die das Wort theils etymologisch richtig adjectivisch wiedergeben (nur dass sie dies Adjectiv zum folgenden Nennwort  $\text{מִסְפָּדִים}$  ziehen: Aqu.  $\text{τὰ στερεὰ θεμέλια}$ , Vulg.  $\text{fortia fundamenta}$ , resp. mit zeitlicher Fassung nach Ps. 74, 15 u. Ex. 14, 27 Symm. u. Theod.:  $\text{παλαιά, ἀρχαῖα}$ ), theils durch ein Substantivum ersetzen (Targ.  $\text{עֲקָרִים}$  *die Wurzeln = die Grundfesten*<sup>1</sup>), vgl. Hi. 36, 30 Targ.); vielmehr

1) Nach Levy wäre das Wort  $\text{עֲקָרִים}$  hier bildlich zu fassen, indem es nach Kimchi auf die *Pfeiler der Welt* d. i. die Erzväter zu beziehen wäre; doch wenn

haben sie wahrscheinlich nur nach dem Zusammenhange diese Bedeutung angenommen, indem durch die מִסְפֵּת אֶרֶץ nach ihrer Meinung die unteren Orte der Erde, im Gegensatz zu den Bergen in V. 1, bezeichnet waren (so auch Roorda u. dem Sinne nach schon Cappellus: quia valles videntur esse in terrae fundamentis, quia sunt loca eius inferiora). — Obwohl הִנְחִיחַ von Targ. u. Pesch. aktiv im Sinne des Hifil הִנְחִיחַ (zurechtweisen Lev. 19, 17. Spr. 9, 8 u. a., vgl. überführen Hiob 32, 12) übersetzt wird (Targ. *er vollführt Zurechtweisung*, Pesch. *er wird zurechtweisen*, wie 4, 2), so haben sie doch keinesfalls יִנְחִיחַ dafür gelesen, sondern sie haben gemeint, dass das Hithpael hier gewissermassen medialen Sinn habe. Ähnlich hat es auch Vulg. aufgefasst, nur dass hier der aktive Ausdruck in den passiven verwandelt ist: diudicabitur *es wird Urtheil gefällt werden* (vgl. יִכַּח Hofal *gezüchtigt werden* Hiob 33, 19). Nur LXX geben es seinem richtigen reciproken Sinne nach wieder: διελεγχθήσεται *er wird rechten* (eig. debattiren, so auch Hi. 39, 32 für Hifil, s. Schleusner).

V. 3. Das Zeitwort הָלַךְ *ermüden*, welches LXX, Symm., Pesch. u. Vulg. richtig wenngleich z. Th. in etwas freierer Form wiedergeben, wird vom Targumisten in dem Sinn gefasst, wie es Hiob 16, 7. Jer. 12, 5. Ez. 24, 12 steht: *erschöpfen* (vgl. Nifal *ermüden* Ps. 68, 10), weshalb er es übersetzt: *oder habe ich harte Krankheit* (vgl. Hos. 11, 7 Targ.) *dir viel gemacht?* LXX übersetzen das Wort doppelt: ἢ τί ἐλύπησά σε, ἢ τί παρηνώχλησά σοι, wovon die zweite die genauere Übersetzung ist. Auch hier ist anzunehmen, dass ursprünglich nur die erstere im Texte der LXX stand u. dass die zweite, weil mit dem hebr. Texte genauer übereinstimmend, hinzugefügt wurde. Irrthümlicher Weise hat Origenes gerade die erstere, weil die wenig genauere, mit dem Obelus bezeichnet (vgl. Cod. Alex., sowie Hieronymus u. Syro-hex.), weshalb sie in der Complutensischen Bibel ganz weggelassen ist. — Nach Schnurrer, der die Übersetzung von עָנָה in Pesch. durch das Afel אָמַן (bezeuge mirs) causativ fasst, was aber nicht nöthig ist, da das Afel erwiesener Maassen auch im Sinne des Peal steht (so zB. Joh. 1, 32), hätte der syrische Übersetzer עָנָה gelesen u. dies causativ gefasst: respondere facias; doch erledigt sich diese Ansicht zugleich mit der unrichtigen Fassung des Afel אָמַן.

V. 4. Den letzten Satz paraphrasirt das Targum so: *und ich habe vor dir vorgesandt drei Propheten: Mose, um zu lehren die Überlieferung der Rechtssachen, Aaron, um das Volk zu sühnen, und Mirjam, um die Weiber zu unterweisen* (vgl. Ex. 15, 20), ohne dass hier eine doppelte Übersetzung (wie zB. 1, 11<sup>b</sup>) vorläge.

V. 5. Nach Ewald sind die Worte מִן־הַשְּׁמַיִם יְהוָה אֱלֹהֵינוּ ursprünglich nur an den Rand beigeschrieben worden, um den Theil des Pentateuchs zu bezeichnen, in welchem die Geschichte Bileams steht, also

---

das Wort auch früh von der jüdischen Tradition so gefasst wurde, so liegt doch kein Grund vor, bei der Übersetzung schon von vornherein diesen Sinn als beabsichtigt anzunehmen.

erst später in den Text des Micha eingefügt; aber schon Roorda hat nachgewiesen, dass dies nicht möglich sei, weil in diesem Falle ein Glied fehlen würde, dem das letzte, die Worte למֶנֶן דַּעַת צְדִיקָתָא יְהוָה umfassend entsprechen kann. — Zu dem Zeitwort עָזַר ergänzen LXX und (wahrsch. nach ihnen) Pesch. *gegen dich* (LXX τί ἐβουλεύσατο κατὰ σοῦ, Pesch. **עַל־לְפָנֶיךָ**), haben es also nicht in ihrem Texte vorgefunden, wie auch Roorda annimmt. — Statt צְדִיקָתָא haben LXX u. Pesch. den Singular; daraus ist weder zu schliessen, dass sie צְדִיקָא gelesen hätten, noch auch, dass sie fälschlich צְדִיקָתָא = צְדִיקָא lasen (Roorda), vielmehr ist der Grund einfach der, dass der Plural von δικαιοσύνη ungriechisch wäre. — Die Worte von מִן־עֲשֵׂי־מַעַל an paraphrasirt das Targum: *Sind nicht Grossthaten* (מַעַלְמַעַל, plur. von מַעַלְמַעַל *Kraft* wie 1 Chron. 11, 19. Dt. 3, 24 Targ. Jerusch.) *gethan worden für euch von der Ebene Sittim bis nach Beth-Gilgela?* Also las der Targumist schon die Worte. — Wenn LXX für מִן־עֲשֵׂי־מַעַל die Worte ἀπὸ τῶν σχίνων<sup>1)</sup> bieten, so ist höchst wahrscheinlich hier und Joel 3, 18 (resp. 23) dafür σχίνων zu lesen<sup>2)</sup>, wie schon Hieronymus vorschlug und Reland (Palaest. lib. I, p. 54, p. 351) nach dem Vorgange von Bonfrerius (Pentat. p. 64) auf Joel 3, 18 ausdehnte (ebenso Schleusner u. nach ihm Vollers), denn σχιν. ist die Bezeichnung für Pistacia Lentiscus L. (vgl. auch Diod. Sic. p. 93) d. h. für den in Arabien u. anderen vorderasiatischen Ländern häufigen Mastixbaum, der unter der griechischen Bezeichnung σχῖνος zuerst bei Herodot (4, 177) erwähnt wird. — Nach Laufer ist vor den Worten מִן־עֲשֵׂי־מַעַל im Texte etwas ausgefallen (s. auch Cheyne), da er es nicht für möglich hält, sie von dem vorausgehenden Imperativ עֲשֵׂי־מַעַל abhängig zu machen, was Rosenmüller, Roorda, Caspari, Kleinert u. a. für möglich halten. In der That ist kein Grund vorhanden, dies zu bezweifeln, obgleich es uns als eine grosse Härte des Ausdrucks erscheint, ausser dem Imperativ עֲשֵׂי־מַעַל zugleich, im Anschluss und nach Analogie des vorausgehenden Objectssatzes מִן־עֲשֵׂי־מַעַל, noch ein wenn auch noch so allgemeines Object zu עֲשֵׂי־מַעַל hinzuzuergänzen: *erinnere dich doch dessen, was Balak rieth . . . und dessen was geschah von Sittim bis Gilgal*. Es ist demnach falsch, wenn Maurer behauptet, dass Micha, um diesen Sinn auszudrücken, יִמְחָד־עֲשֵׂי־מַעַל oder יִמְחָד־עֲשֵׂי־מַעַל hätte sagen müssen; ebenso wie die Behauptung Hitzigs nicht richtig ist, dass die Worte עֲשֵׂי־מַעַל vor מִן־עֲשֵׂי־מַעַל wiederholt sein müssten. — Die Übersetzung der Pesch. für למֶנֶן דַּעַת צְדִיקָתָא יְהוָה: *weil er kannte die Gerechtigkeit des Herrn*, so dass sich die Worte auf Bileam beziehen

1) Michaelis (in seinen Suppl. p. 2317) übersetzt wörtlich *von den Binsen* u. bezieht dies auf das sumpfige, binsenreiche Sittim-Thal; doch geht dies ebenso wenig an, wie der Vorschlag σχίνων in σχίτιμ umzuwandeln, der sich zuerst bei Schnurrer findet (Jos. 2, 1. 3, 1 Σαττιν; Num. 25, 1 Σαττιν).

2) Wie Vollers richtig bemerkt, konnte σχίνων unter dem Einflusse des itacistischen Vocalwandels leicht in das bekannte σχοίνων umgesetzt werden. Eine Bestätigung liegt darin, dass in der hexaplarischen Übersetzung Jo. 3, 18 resp. 23 sich die Glosse zu **σχοίνων** findet: *Bäume, die Mastix tragen*.

und den Grund angeben, weshalb er Israel segnete, geht auf unseren Text zurück; sie ist aber weder sprachlich richtig, weil לָמַח zur Bezeichnung des Beweggrundes wohl in Verbindung mit Substantiven (vgl. Gesenius, Hebr. HWB., לָמַח 2), nicht aber mit dem Infinitiv vorkommt, noch entspricht sie dem Berichte des Pentateuchs, weil alsdann die Worte *von Sittim bis Gilgal* eine zu מָחָה gehörende Ortsbezeichnung sein würden.

V. 6. Der arabische Übersetzer hat das dem hebr. מִנְחָה entsprechende Zeitwort καταλαμβάνειν (fut. λήψομαι) irrthümlich in der Bedeutung *ergreifen* = *erreichen* gefasst (s. meine Abhandlung in der Zeitschr. f. alttest. Wissenschaft Jahrg. 1885, S. 121); aber es steht hier in der damit verwandten Bedeutung *treffen*, *begegnen* (obvenire, so richtig Schleusner B. III, S. 222), so dass die Übersetzung ganz wörtlich ist. Aber selbst wenn nur die Übersetzung *ergreifen* möglich wäre, würde man natürlich nicht an eine Lesart wie מִנְחָה (vgl. Ez. 33, 4) zu denken haben. Die Übersetzung der Vulgata: quid dignum offeram domino, ist zwar nicht völlig wortgetreu, aber durchaus sinngemäss, da das Zeitwort der Bewegung mit אָ der Sache = *mit etwas* den Sinn des Bringens wiedergiebt (vgl. arab. أَنَى mit ب, s. Caspari, Arab. Gramm. § 441<sup>b</sup>) und das Adjectiv dignum dem Zusammenhange entsprechend hinzugefügt ist (im zweiten Satze: numquid offeram ei holocausta). — Dagegen erklärt sich die freiere Übersetzung des Targum: *womit soll ich dienen* (מִנְחָה) *vor Jahve*, aus der Rücksicht auf das Zeitwort מִנְחָה (Targ. מִנְחָהֶם wie 5, 12, *sich unterwerfen*) im parallelen Satzgliede. — Für die folgenden Worte מִנְחָה לְאֱלֹהֵי מִנְחָה findet sich in LXX die Übersetzung ἀντιλήψομαι θεοῦ μου ὑψίστου [womit] *soll ich mich an meinen erhabenen Gott halten* (resp. *klammern*) d. h. *womit soll ich mich ihm inbrünstig flehend nahen*, was ἀντιλαμβάνεσθαι hier nach Cappellus bedeutet (Notae criticae S. 92: prensare, quod est supplicum et eorum, qui illius quem prensant gratiam conciliare sibi student<sup>1</sup>)), so dass der arabische Übersetzer mit seiner Übersetzung *um Hülfe bitten* hier den Sinn richtig getroffen hätte. Es lässt sich denken, dass der griechische Übersetzer diese Wiedergabe von מִנְחָה nur nach dem Zusammenhange gerathen habe; es wäre aber auch nicht unmöglich, dass er bei dem Zeitwort מִנְחָה an מָחָה *Hand* dachte und ihm deshalb den Sinn *stehendlich umfassen* beilegte, wie schon Marckius annahm (ac si ad manum eiusve curvationem spectaret verbum מִנְחָה), dem dann Schleusner und Vollers gefolgt sind. Wenn Vollers aber wegen der adjectivischen Wiedergabe des Genetivs מִנְחָה (so auch Pesch. مَنَحًا *erhaben*, Vulg. excelsus) annimmt, der griechische Übersetzer habe אֱלֹהֵי מִנְחָהֶם gelesen, so ist doch die Übersetzungsthätigkeit allzu mechanisch gedacht; vielmehr ist die

1) Die Bedeutung *sich krümmen*, welche Bielius hier dem Zeitw. ἀντιλαμβάνεσθαι beilegt, kann dasselbe sicher nicht haben. Eher liesse sich an die Übersetzung *sich Gottes bemächtigen* (d. h. sich durch die die Gaben begleitende inbrünstige Bitte des göttlichen Wohlgefallens versichern) denken.



Wiedergabe des Genetivs מְרוֹם durch das Adjectiv ὕψιστος die im Griechischen einzig entsprechende Übersetzung und μοῦ ist aus dem Zusammenhange ergänzt. Oder man nimmt mit Roorda an, der griech. Übersetzer habe wirklich אֶל־הַי vor מְרוֹם gelesen, ohne daran zu denken, dass dies ein grober grammatischer Fehler ist, da vor dem Genetiv nur der Status constructus אֶל־הַי stehen kann u. Fälle wie Num. 12, 6 (נְבִיאָכֶם יְהוֹנָדָה *euch ein Prophet Jahves*, vgl. Gesenius, Hebr. Gramm. § 114, Anm. 2) als anomal nicht in Betracht kommen können. — Wenn aber אֶצֶם in Pesch. durch [womit] *kann ich wohlgefallen meinem erhabenen Gotte* wiedergegeben wird, so ist dies aus dem Zusammenhange der Stelle gerathen, da der Übersetzer das Wort nicht verstand.

V. 7<sup>a</sup>. Indem der Syrer die Fragen als vom Propheten ausgesprochen ansieht, so hat er sie nach seiner Gewohnheit (vgl. zB. 2, 4<sup>b</sup>) in negative Aussagesätze verwandelt, welchen Sinn sie in diesem Falle haben müssten: *der Herr hat nicht Gefallen* (לֹא חָפַץ) *an Tausenden von Widdern, auch nicht an Zehntausenden der Kraft von Kühen*<sup>1)</sup> (d. h. wohl: *an Zehnt. von kräftigen Kühen*). Dabei scheint er statt נַחֲלִי das Nennwort חַיִל (also stat. constr. חֵיל) gelesen zu haben, oder er hat נַחֲלִי als eine Art Derivat von חֵיל angesehen<sup>2)</sup>.

1) Schnurrer irrt durchaus, wenn er meint חֵיל וְחֵסֶם könne bedeuten *vis olei*, was חֵסֶם heißen müsste. Eine andere Frage wäre es, ob es nicht vielleicht חֵסֶם im ursprünglichen Texte lautete und die Veränderung in das pluralische Nennwort חֵסֶם erst durch das parallele Nennwort *Widder* hervorgerufen wurde. In diesem Falle würde חֵסֶם dem hebr. שֶׁמֶן entsprechen und חֵיל *Kraft* in irgend einer Weise das hebr. [נַחֲלִי] wiedergeben (s. u. Anm. 2). Doch ist an sich kein Grund vorhanden, an der Ursprünglichkeit unsres jetzigen Textes zu zweifeln, weil sehr oft aus Rücksicht auf den Parallelismus andere Wörter von den Übersetzern eingefügt werden (vgl. zB. 1, 7. 2, 11). Eher lässt es sich hören, wenn Roorda für beide Wörter anders lesen will und dadurch den Anstoss, den man allerdings an חֵיל nehmen muss, beseitigt, indem er die Conjectur חֵסֶם וְחֵסֶם (vgl. Targ. נַחֲלִין וְחֵסֶם) vorschlägt. Es wäre nicht unmöglich, dass dieser für den syrischen Sprachgebrauch ungewöhnliche Ausdruck von Abschreibern, die den hebr. Text nicht zur Vergleichung heranziehen konnten, weil sie das Hebräische nicht verstanden, zu der jetzt vorliegenden Lesung verstümmelt wurde.

2) Reinke meint, der Syrer habe nicht נַחֲלִי, sondern בָּקָר gelesen. Abgesehen davon, dass eine solche Verwechslung der Buchstaben sehr unwahrscheinlich ist, so würde die Herbeiziehung von בָּקָר ganz unverständlich sein, wenn man nicht wüsste, dass Reinke die syrische Übersetzung (wie auch die targumische) nur nach der lateinischen Übersetzung der Polyglotte vergleicht; dort ist aber חֵסֶם durch *armenti* wiedergegeben, um einen erträglichen Sinn zu erzielen. — Eher liesse sich noch denken, dass der Syrer das נ von נַחֲלִי mit ד verwechselte und dies ד als aramäisches Genetivzeichen fasste, wie solche Vermischung hebräischen und aramäischen Sprachgutes sich ja auch sonst in der Übersetzung nachweisen lässt (vgl. 1, 6. 2, 4<sup>a</sup> u. 8). Vgl. aber die vorige Anmerkung.

Weiter lässt sich schwer erklären, wie er zu der Übersetzung *Kühe* statt שמן kam: dass er die Buchstaben von שמן mit denen von פרה verwechselte, wird wohl niemand Reinke glauben; denkbar wäre noch eher, dass er bei שמן an das syr. משה, das er dafür einsetzt, gedacht hätte; aber auch hier war die erste Veranlassung zu der so völlig abweichenden Übersetzung die übertriebene Forderung wörtlicher Übereinstimmung der parallelen Satzglieder, indem er meinte, dass im zweiten Gliede ein den *Widdern* entsprechendes Nennwort stehen müsse. Wenn man übrigens beachtet, dass LXX u. Vulg. שֶׁמֶן adjectivisch übersetzen und dies Adjectiv auf das dem נחלִי entsprechende Nennwort, das auch bei ihnen eine Bezeichnung von den Widdern analogen Opfethieren ist (χίμαρων πiónων *fetter Ziegenböcke* und hircorum pingium), bezogen, während nach dem hebr. Grundtexte nicht נחלִי, sondern שֶׁמֶן die logische Parallele zu אֵילִים bildet, so liesse sich auch annehmen, dass das Nennwort מִלֵּךְ *Kraft* = kräftige, fette [Kühe] dem שֶׁמֶן entsprechen solle, in welchem Falle dann das Nennwort *Kühe* aus dem angeführten Grunde für נחלִי eingesetzt sein würde. Dies letztere ist natürlich sicher der Fall bei der schon angegebenen Übersetzung der LXX u. Vulg. (wobei die Vulgata wie sonst von den LXX abhängig ist). Aus diesem Grunde ist es weder nöthig, nach einem hebräischen Nennworte auszuschauen, welches der griech. Übersetzer statt נחלִי gelesen habe oder lesen zu müssen glaubte (so zB נחלִי nach Hubigantius u. Schleusner<sup>1)</sup>), was aber nicht zur Bedeutung von χίμαρος passt, oder nochmaliges אֵילִי, welches der Übersetzer dann der Abwechselung halber durch *Ziegenbock* übersetzt hätte), noch ist es gerathen, mit Döderlein, Schnurrer, Bauer, Schleusner, Roorda, Vollers u. a. anzunehmen, dass die ursprüngliche Lesart der LXX χίμαρων (so Aquila<sup>2)</sup>), aber mit Genetiv ἐλαίον, also dem Urtext genau entsprechend) gelautet habe<sup>3)</sup>, dass man aber *unter dem Einflusse des itacistischen Vokalwandels* (s. o. zu V. 5) dieses Wort zu χιμάρων verderbt habe<sup>4)</sup>. Es ist dies um so weniger wahrscheinlich, als be-

1) Eher würde dazu die Lesart ἄρνων statt χιμάρων im Codex Alexandrinus stimmen, die sich jedoch auch durch Berücksichtigung des Parallelismus mit אֵילִים erklären lässt. Sollte aber ἄρνων die ursprüngliche Übersetzung der LXX sein, die sich eben nur in dieser einen Handschrift erhalten hätte, so liesse sich allerdings annehmen, dass man die Übersetzung des Aquila χιμάρων in der irrthümlichen Aussprache χιμάρων an Stelle des sinnverwandten ἄρνων, mit dem man es alsdann verwechselte, in den Text einsetzte.

2) Für נחלִי steht das Nennw. χίμαρος auch Gen. 32, 23. Lev. 11, 9. Dt. 2, 32 u. oft; vgl. noch Ps. 123, 4. Symmachus hat dafür nach der syrohexaplarischen Übersetzung (ܠܝܬܐ) etwa ῥεῖθρα *Fluthen*.

3) Als dann muss man weiter annehmen, dass ursprünglich auch statt des Adjectivs πiónων der Genetiv πiónος im Texte der LXX gestanden habe. Auch kann πiónος nicht ohne Weiteres *des Fettes* bedeuten; denn der Gebrauch des Neutrums πión vom Adjectiv πίων in der Bedeutung *Fett* oder *Öl*, wie Schleusner will, ist nicht erwiesen, trotz der geistreichen Bemerkung Schleusner's: πίων h. l. oleum mihi notare videtur, quia nihil oleo pingius est (B. IV, S. 349).

4) Rosenmüller weist dies zwar mit Recht (unter Hinweis auf Vulg. u. Arabs) zurück, erklärt aber die Übersetzung χιμάρων πiónων so: Videtur Graecus in-

reits die syrohexaplarische (ܠܦܫܬܐ) u. die arabische Übersetzung als Tochterversionen der LXX und die Vulgata das *χιμάζων* voraussetzen lassen.

V. 7<sup>b</sup>. Während Targ., LXX u. Vulg. פשעיך entsprechend der Auslegung der modernen Exegeten durch *für meine Missethat* wiedergeben (Targ. הַיְיָ הָיָה לִי, LXX ὑπὲρ ἁσέβειας, Vulg. pro scelere meo)<sup>1)</sup>, hat der Syrer פשעיך als selbständigen Satz, u. zwar als Prädikats-substantiv mit zu ergänzendem Subject, angesehen (ebenso auch הַיְיָ נָשָׂא וְנָשָׂא) und darnach übersetzt: *oder soll ich hingeben meinen Erstgeborenen — Sünde ist er mir —*<sup>2)</sup>, *die Früchte meines Leibes — eine Sünde meiner Seele sind sie mir —*? Dabei sind diese parenthetischen Sätzchen gewissermassen als Zustandssätze mit weggelassener Partikel anzusehen, die logisch den Sinn des Grundes ausdrücken. Auffällig ist nun, dass im Codex Vaticanus und im Codex Alexandrinus vor ἁσέβειας die Präposition ὑπὲρ fehlt; sieht man dies als die ursprüngliche Textgestalt an, so ergiebt sich eine Ausdrucksweise, ähnlich der hebräischen (s. o.): *soll ich meinen Erstgeborenen zur Missethat machen?*, wobei man annehmen könnte, dass פשעיך (und das diesem entsprechende ἁσέβειας) als Bezeichnung des Aequivalentes der Sünde d. h. als Bezeichnung des Sühnopfers aufgefasst wäre, welche Bedeutung die Synonyma פָּשָׁע und חַטָּאת wirklich gar nicht so selten haben (s. die Lexika). Will man einen besonderen Nachdruck darauf legen, dass μὴ bei [ὑπὲρ] ἁσέβειας fehlt, so könnte man meinen, dass der Übersetzer פשעיך als Plural mit der Endung י (statt im, s. Gesenius, Hebr. Gramm., § 87, 1<sup>b</sup>) gefasst resp. פשעיך gelesen habe. Doch erklärt sich die Weglassung des Genetivs wohl am leichtesten so, dass aus dem parallelen Satze ψυχῆς μου ergänzt werden soll, was auch ohne alle Schwierigkeit möglich ist, weshalb μὴ ohne Bedenken wegfallen konnte. Überhaupt ist auch nach Roorda kein Grund vorhanden zu der Annahme, dass Micha anders, als der masoretische Text lautet, geschrieben haben müsse.

V. 8<sup>a</sup>. Die Anfangsworte sind sehr verschieden übersetzt worden; doch scheinen die Abweichungen vom masor. Texte weniger auf abweichende Textlesarten als auf verschiedene Auffassungen des Zusammenhanges der Stelle zurückzugehen: der Targumist (*thut dir etwa kund*

terpres torrentes aut valles pinguedinis, seu pinguium sumsisse pro stabulis pecorum, pro quibus in vallibus et pascua plena sunt, et opportuna statio. Pascua vero, stabula, et si qua sunt huius generis, pro gregibus sumi difficile non est. Selbstverständlich ist der griech. Übersetzer nicht auf solchem Umwege zu seiner Übersetzung gekommen (s. o.; vgl. auch Roorda z. St.).

1) Diese Übersetzung giebt zweifelsohne den Sinn des Satzes richtig wieder; falsch ist es aber zur Erklärung dieses Sinnes anzunehmen, dass פשעיך vor פשעיך zu ergänzen sei (Rosenmüller), vielmehr ist פשעיך eine Art zweites Object zu אָהֵן: *soll ich machen meinen Erstgeborenen zu meiner Sünde d. h. zum Ersatze, zur Sühne für meine Sündenschuld.*

2) An die Übersetzung: *Sünde ist es mir*, ist schon wegen des parallelen Satzes nicht zu denken. Aus diesem Grunde sind auch irgend welche Conjecturen (z. B. מִשְׁכָּרִים Sünder, resp. מִשְׁכָּרִים Säugling) weder nöthig noch sinngemäss.

ein Mensch, was gut ist u. s. w.) lässt die Fragepartikel von V. 7 weiterwirken<sup>1)</sup> und fasst  $\text{מִי־נָא}$  als Subject zu  $\text{יִגִּיד}$ , das er als gnomisches Perfect (s. Gesenius, Hebr. Gramm., § 126, 3) ansieht u. deshalb durch das Imperfekt  $\text{יִגִּיד}$  wiedergiebt<sup>2)</sup>; in LXX (*es ist dir kund gethan, o Mensch*, da die Partikel  $\epsilon\lambda$  vor  $\alpha\nu\eta\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\eta$  σοι [weniger gut die Variante  $\alpha\pi\eta\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\eta$  σοι] nach den Codd. 22, 23, 51 u. a., der Compl., sowie nach Syrohexapl. u. Hieronymus wegzulassen ist) ist  $\text{יִגִּיד}$  zwar richtig perfektisch übersetzt, aber als Subjekt das unbestimmte Pronomen *man* (Gesenius, § 137, 3) angenommen (ebenso Aqu. u. Theod.  $\xi\rho\rho\acute{\epsilon}\theta\eta$  σοι, während Symm. nach der syrohexaplarischen Version den Imperativ *sage dir* =  $\text{יִגִּיד}$  bietet); in Pesch. (*ich habe dir kund gethan*) ist die dritte Person in die erste verwandelt, nicht etwa weil er  $\text{יִגִּיד}$  las (Reinke), oder weil im Syrischen die 3. sing. des Perfects u. die 1. sing. des Imperfects beim regelmässigen Zeitwort lautlich zusammenfallen, sondern weil er es nach dem Zusammenhange für nöthig hielt, die Worte dem Propheten in den Mund zu legen<sup>3)</sup>; dasselbe gilt von der Übersetzung der Vulgata (*indicabo tibi*), nur dass hier noch das Futurum statt des Perfectums steht, ebenfalls dem Zusammenhange zu liebe, wiewohl man gerade die futurische Übersetzung für die Lesung  $\text{יִגִּיד}$  als Beweis ansehen könnte. Da Vulgata bei solchen Abweichungen vom masor. Texte meist von LXX abhängig ist und auch der arabische Übersetzer, der freilich auch von der Pesch. abhängig sein kann (s. meinen Aufsatz, a. a. O., S. 136) die 1. Person hat, so wäre es möglich, dass neben der Übersetzung  $\alpha\nu\eta\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\eta$  sich in LXX-Handschriften auch eine Übersetzung in der 1. Person vorfand. — Das  $\text{וְ$  vor  $\text{יִגִּיד}$  lässt der Syrer unübersetzt, während es in LXX dem Zusammenhange entsprechend durch  $\eta$  ausgedrückt ist.

V. 8<sup>b</sup>. Wenn Reinke meint, der Syrer habe  $\text{יִגִּיד}$  (richtiger wäre  $\text{יִגִּיד}$  als Perf. consec., wenn nicht  $\text{יִגִּיד}$  davor stände) statt  $\text{יִגִּיד}$  gelesen, weil er übersetzt: *dass du thuest Recht* ( $\text{וְיִגִּיד}$ ), so ist dies falsch; vielmehr hat der Syrer nur den Infinitiv ins Verbum finitum aufgelöst, wobei sich die zweite Person aus dem Zusammenhange ergab. Die Partikel  $\text{יִגִּיד}$  ist übrigens bei dieser Übersetzung übergangen, sowie sie auch in der Übersetzung der Vulg. (utinam facere iudicium) nicht richtig wiedergegeben ist. — Betreffs der Übersetzung von  $\text{יִגִּיד}$  in LXX durch  $\xi\tau\omicron\iota\mu\omicron\nu\epsilon\iota$  bemerkt Vollers: „Diese Über-

1) Dasselbe gilt vom griechischen Übersetzer, wenn man das  $\epsilon\lambda$  in den gewöhnlichen LXX-Ausgaben als ursprünglich annimmt; nicht aber braucht er  $\text{יִגִּיד}$  gelesen zu haben (Vollers). Roorda dagegen nimmt an, dass der Übersetzer die Form der Frage dem folgenden Satzgliede entnommen habe.

2) Nach Cod. Reuchl. lautet jedoch die Übersetzung ganz der in LXX gleich:  $\text{יִגִּיד}$  *es ist dir angesagt, o Mensch*.

3) Nach Roorda fasste auch der Syrer die Worte als Ausspruch Gottes; er veränderte aber die dritte Person in die erste, eben weil nach seiner Auffassung Gott von sich selbst in der dritten Person redet. Ebenso erklärt er die Übersetzung des  $\text{יִגִּיד}$  durch  $\alpha\pi\eta\gamma\gamma\epsilon\iota\lambda\alpha$ , welche Form er nach einer Handschrift (wo es im Texte steht, während von derselben Hand  $\alpha\pi\eta\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\eta$  darüber geschrieben ist) als ursprüngliche Übersetzung der LXX für möglich hält, während er sich schliesslich doch für die Echtheit der Lesart  $\alpha\pi\eta\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\eta$  entscheidet.



setzung scheint auf guter Überlieferung zu beruhen. Die dem althebr. Worte gewöhnlich zugeschriebene Bedeutung *demüthig sein* ist diesem Stamme nur im Jüdisch-Aramäischen eigen, scheint also erst durch rabbinische Auslegung in diese Stelle hineingetragen zu sein, vgl. Spr. 11, 2, wo das צניע des masor. Textes in LXX anscheinend durch ταπεινὸς wiedergegeben ist, und Nidda 12<sup>o</sup>: *Jeder, der die Worte der Weisen erfüllt, heisst šanū'a*<sup>1)</sup>.“ Im Anschluss an die Thatsache, dass die Bedeutung *bescheiden, demüthig sein* dem hebr. Zeitwort צניע durch die verwandten Dialekte (auch das Arabische) gesichert ist, darf man aber auf diese Übersetzung der LXX hier deshalb nicht allzuviel geben, weil sie auch nach dem Zusammenhange gerathen sein kann, zumal da man eben den Nachdruck des Sinnes nicht auf diesen als Adverb verwendeten Infin. absolutus des Hifil, also auf die Bescheidenheit des Wandels legte, sondern auf das Wandeln mit Gott, weshalb im Targ. dafür paraphrasirend eintritt: *in der Furcht deines Gottes*<sup>2)</sup> und in Pesch. (*hinter deinem Gotte her*), ebenso wie in manchen Handschriften der LXX (Codd. 22, 36, 51 u. a., Syrohexapl.: ὀπίσω statt μετὰ, beides mit dem Genetiv κυρίου Θεοῦ σου<sup>3)</sup>) im Anschluss an die sehr gebräuchliche prägnante Redeweise צניע צניע übersetzt ist. Mit der Wiedergabe des צניע in LXX stimmt die Übersetzung der Pesch. *dass du bereit seiest zu wandeln* überein, wobei die Pesch. wie sonst abhängig von LXX sein könnte, während hier auch der umgekehrte Fall nahe liegen würde, zumal da wahrscheinlich die Vergleichung mit syr. ܥܢܝܥ, Ethpa. *mit Eifer und Sorgfalt etwas betreiben* (vgl. auch ܥܢܝܥ, *Eifer, Fleiss*, so zB. Jes. 12, 4. Ps. 9, 12. 77, 13 Pesch.), zu dieser Auffassung von צניע die Veranlassung gab. Auf dieselbe etymologische Ausdeutung geht zurück die Übersetzung der Vulgata *sollicitum esse* (*bekümmert* d. h. sorgfältig darauf bedacht *sein* zu wandeln . . .) und die damit zusammenfallende Übersetzung der sogen. Quinta durch φροντίζειν *bedenken, darauf bedacht sein* (vgl. φροντ. Spr. 24, 27 Symm. für צניע), welche den Sinn des syr. Zeitwortes noch genauer wiedergeben, während Theod. mit seiner Wiedergabe des Wortes durch ἀσφαλίζου *sei stark* (d. h. standhaft, beharrlich) für sich steht. Wahrscheinlich dachte er an den

1) Vgl. hierzu die Bemerkung Schnurrers z. St.: Nescio, cur צניע in Lexicis hebr. notionem modestiae retinere debeat. Nequē vel Prov. 11, 2 ea necessaria est. Verterim nimirum istum locum: arrogantiam (quae se omnia tenere autumat) sequitur ignominia, sapientes vero sunt, qui probe se exercent.

2) Analog dieser Paraphrase ist auch die Übersetzung der beiden Nennwörter מִשְׁפָּט und דִּין, welche der Targumist so wiedergiebt: *gerechtes Gericht* (הֵינִי הַמִּשְׁפָּט) und *Erweisung der Liebe* (גְּמִילַת הַדִּין) vgl. Esth. 2, 1. 2, sowie dem Sinne nach das Nennwort מַעֲשֵׂה נְכוּנָה Wohlthat der Pesch., wie 7, 20).

3) Nach Roorda ist die Übersetzung μετὰ κυρίου Θεοῦ σου für צניע צניע nicht ursprünglich, sondern aus ursprünglichem μετὰ τοῦ Θεοῦ σου so entstanden, dass man aus Versehen σου, die gewöhnliche Abkürzung für κυρίου, statt του schrieb. Aber es ist doch wohl einfacher, κυρίου als Zusatz anzusehen, der hier durch die Erinnerung an den Dekalog (Ex. 20, 5. 7. 10. Deut. cap. 6 u. a. St.) sehr nahe lag.

Stamm  $\text{קָנַן}$ , welcher auf Grund der ursprünglichen Bedeutung *fest, stark sein* die abgeleitete Bedeutung *beschützen* (davon  $\text{קָנָה}$  *Schild*) hat. Doch sieht Hieronymus, der dem Zeitworte  $\alpha\sigma\phi\alpha\lambda\acute{\iota}\xi\sigma\theta\alpha\iota$  hier die Bedeutung *cavere diligenter* giebt, auch diese Übersetzung als gleichen Sinnes mit seiner eigenen und der der Quinta an, welche letztere er so erklärt:  $\kappa\alpha\iota\ \phi\rho\omicron\nu\tau\acute{\iota}\xi\epsilon\iota\nu$ , *agere scilicet sollicite*, et hanc habere curam. Aus allem geht aber hervor, dass die Übersetzer den masor. Text vor sich hatten.

V. 9<sup>a</sup>. Da der Text von V. 9 schwierig und unsicher ist, so gehen hier die Übersetzungen wieder weiter auseinander, indem ihre Verfasser zum Theil anders lasen oder wohl mehr anders lesen zu müssen glaubten, um einen erträglichen Sinn zu erzielen. Die Worte  $\text{קִל יְהוָה לְעִיר יִרְאָה}$  sind im allgemeinen treu wiedergegeben; nur ist in LXX das Passivum  $\epsilon\pi\iota\kappa\lambda\eta\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  gebraucht, natürlich nicht nothwendig deshalb, weil der Übersetzer  $\text{יִרְאָה}$  las (Schleusner u. Vollers<sup>1)</sup>), sondern aus logischen Bedenken, weil man  $\text{קִל יְהוָה}$  von dem durch die Propheten gepredigten Worte Gottes verstand (dagegen Aqu.  $\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ , Symm.  $\beta\omicron\eta\sigma\epsilon\iota$  ganz wörtlich); und im Targ. findet sich die Paraphrase: *die Stimme der Propheten Jahves — über die Stadt rufen sie* (die Construction wie in Gen. 4, 10:  $\text{קִל דְּמִי אַחֲדָא בְּצִינְקִים}$ ). In Pesch. ist dieser Satz mit dem folgenden zu einem verbunden: *die Stimme Jahves ist über die Stadt, verkündigend Lehre denen, die seinen Namen fürchten* (resp.  $\text{יִרְאָה}$  als prädikatives Particip gefasst: *die Stimme Jahves über die Stadt verkündigt . . .*); dabei ist  $\text{יִרְאָה}$  wie Hiob 26, 3. Spr. 3, 21. 8, 14. 18, 3 von dem Syrer in der Bedeutung *Einsicht* gefasst worden (vgl. die Lexika, ebenso Targ.), während er sich im Folgenden an die Übersetzung der LXX angeschlossen hat:  $[\sigma\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota]\ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}\omicron\mu\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ . Dieselbe geht aber entweder auf die Vocalisation  $\text{יִרְאָה}$  d. i. Infinitiv von  $\text{יִרָא}$  *fürchten* (s. Dt. 4, 10 u. o.) zurück<sup>2)</sup>, indem der Gedanke, der sich so ergibt: *[Heil ist] zu fürchten deinen Namen*, in freier Umgestaltung so wiedergegeben wurde: *[heilsam wirds sein für die] die deinen Namen fürchten*; oder man las direkt  $\text{יִרְאָה}$  (st. constr. plur. von  $\text{יִרָא}$  *fürchtend*, dem Verbaladjektiv desselben Zeitwortes  $\text{יִרָא}$ <sup>3)</sup>, so dass  $\phi\omicron\beta\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$  wört-

1) Roorda meinte fälschlich, die Form  $\epsilon\pi\iota\kappa\lambda\eta\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  könne mediales Futurum von  $\epsilon\pi\iota\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\nu$  in der Bedeutung „inclamare alicui eique obicere crimina“ sein, so dass also  $\text{יִרְאָה}$  wörtlich wiedergegeben wäre.

2) Auch Ewald und Hitzig lesen  $\text{יִרְאָה}$  als Infinitiv von  $\text{יִרָא}$  statt  $\text{יִרְאָה}$  und übersetzen darnach: *Heil* (resp. *Weisheit*, so Hitzig) *ist es deinen Namen zu fürchten*; doch bürgt das parallele  $\text{יִרְאָה}$  dafür, dass  $\text{יִרְאָה}$  die richtige Lesart ist, wie schon Umbreit bemerkt. Kaum richtig ist es, wenn Ewald gleichzeitig meint, dass  $\text{יִרְאָה}$  selbst als Nebenform von  $\text{יִרְאָה}$  aufzufassen sei (unter Vergleichung von § 369 seiner Hebr. Gramm.); denn dass die Masoreten  $\text{יִרְאָה}$  als Inf. von  $\text{יִרָא}$  gemeint hätten, ist schon um deswillen wenig wahrscheinlich, weil jeder Leser hier nur an das Imperf. von  $\text{יִרָא}$  denken wird.

3) Die Lesart  $\text{יִרְאָה}$  findet sich auch in verschiedenen Handschriften (Codd. Kennic. 96, 150, 224 [d. i. der zweite Königsberger Codex], 230 am Rande, 309, 403, 692 nach 2. Hand und 3 Codd. de Rossi). Es ist nicht unmöglich, dass die Lesart dieser Handschriften durch die Rücksicht auf LXX hervor-

liche Wiedergabe der zu Grunde liegenden resp. vorausgesetzten Textgestalt sein würde. Ausserdem wurde aber das Suffix in שמך des Zusammenhangs halber in die 3. Person verwandelt (so auch Roorda); nicht aber wurde שמי, wie Vollers will, oder שמה = aram. שְׁמָה statt שמך gelesen, so Reinke (bei dem jedoch das sinnlose שְׁמָה steht). Von dieser Übersetzung der Worte יראה שמך in LXX: φοβούμενους τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ist auch die in Vulg. abhängig: timentibus nomen tuum, nur dass hier die zweite Person entsprechend dem masor. Texte eingesetzt ist. Aber auch der Targumist hat anstatt יִרְאֶה ein Derivat von יָרָא gelesen (nach Roorda יִרְאֶה als fem. des Verbaladjektivs יָרָא), und übersetzt darnach, da er תושיה gleich dem Syrer in der Bedeutung *Einsicht* fasst, dies aber parallel dem supplirten יִרְאֶה concret fasst resp. erläutert: *und Lehrer fürchten den Namen* (ohne Suffix, weil שְׁמָה gewissermassen n.pr. an Stelle von *Gott* geworden war). Wenn aber Vulg., welcher Luther folgt, תושיה durch *salus* [*erit timentibus*] und LXX durch das Zeitwort σώσει [*φοβούμενους*] d. i. *sie* (die Stimme Jahves) *wird retten* übersetzen, so haben beide תושיה in der Bedeutung *Hilfe, Heil* (wie Hiob 6, 13) gefasst, nur dass in LXX das Substantiv durch das Zeitwort ersetzt ist (Rosenmüller, Roorda u. a.<sup>1)</sup>);

gerufen worden ist, wie sonst Lesarten sich finden, die dem Targum entsprechen (s. zB. 1, 11 עמדתו statt חמדתו). Doch erklärt sich die Abweichung auch so, dass man, ohne an die Übersetzung der LXX zu denken, diese Verknüpfung des יִרְאֶה mit שְׁמָה als Genetiv für das Angemessenste hielt. — In zwei Handschriften findet sich auch יהוה statt יראה, was so entstanden sein kann, dass ein Abschreiber יהוה an den Rand schrieb zur Erklärung von שמך und dass ein anderer meinte, diese Randbemerkung enthalte eine bessere Lesart für יראה und deshalb יהוה statt יראה in den Text aufnahm (Roorda). — Michaelis (Orient. Bibl., B. 20, S. 180) will statt des Kal יִרְאֶה das Imperf. Nifal יִרְאֶה lesen und übersetzt darnach, indem er dem Worte תושיה, nach falscher Ableitung von arab. u. aram. אסי *heilen* = trösten, die Bedeutung *Trost* beilegt: *aber dein Name erscheint zum Trost*, was aber, wie schon Hartmann bemerkt hat, im Hebräischen anders lauten müsste יִרְאֶה לְתושיה oder ähnlich).

1) Frühere Ausleger zB. Bauer u. Justi haben gemeint, die Übersetzung der LXX weise auf die Lesung תושיע (Hartmann יִרְשִׁיעַ) zurück. Aber auch Roorda ist mit Recht der Meinung, dass dieselbe auch freiere Übersetzung bei Fassung des Nennw. תושיה in der Bedeutung *Heil* sein könne, obwohl natürlich die correcte Ausdrucksweise den Dativ [שמך] לְיִרְאֶה voraussetzen liesse, was Rosenmüller u. a. wirklich annehmen; denn solche Freiheiten und Nachlässigkeiten in der sprachlichen Auffassung des hebr. Textes oder, wie Roorda will, solche Unkenntniß des Hebräischen findet sich auch sonst nicht selten. Wenn aber auch der Syrer so übersetzt, als ob er לְיִרְאֶה gelesen habe, so darf man sich durch dieses Zusammentreffen mit LXX nicht, wie Roorda inconsequenter Weise thut, bewegen lassen, wirklich לְיִרְאֶה als ursprüngliche Lesart anzunehmen; sondern die syrische Übersetzung ist hier wie sonst von der in LXX abhängig, obgleich in anderer Beziehung Verschiedenheiten sich zeigen. Denn wir haben uns hier und sonst den Vorgang so zu denken, dass man — sei es der Verfasser der Pesch. selbst oder spätere Revisoren — den Wortlaut der LXX nur so weit benutzte, als es im Hinblick auf den masoretischen Text gerathen schien, wofür sich besonders aus Vulg. viele analoge Fälle beibringen lassen (zB. hier nomen tuum statt τὸ ὄνομα αὐτοῦ und das Nennw. *salus* statt σώζει, s. o.). — Im Anschluss an die Annahme, dass תושיע das ursprüngliche Textwort für die Übersetzung der LXX sei, hat Hartmann vorgeschlagen, יִרְאֶה לְתושיע zu lesen, was er übersetzt: *du machst glück-*

trotzdem wird die Übersetzung der Vulg. auch hier von den LXX abhängig sein, da auch sonst Hieronymus dem Sinne nach die Übersetzung der LXX acceptirt, dieselbe aber gleichzeitig dem Wortlaute des masor. Textes adäquater macht. — Betreffs der Conjekturen Roordas zur Verbesserung des Textes von V. 9<sup>a</sup> s. am Schlusse von V. 9<sup>b</sup>.

V. 9<sup>b</sup>. Die Verschiedenheiten der Übersetzung von V. 9<sup>b</sup> sind zu meist abhängig von der verschiedenen Fassung von מַטֵּה. Targ. hat das Wort entsprechend der Bedeutung *Regentenstab* persönlich gedeutet (vgl. zB. die Übersetzung von מִן־הַמַּטֵּה 4, 8 in LXX u. Pesch.) und darnach übersetzt: *höre, König und Fürst und der Rest des Volkes des Landes*; hier ist die Übersetzung von שְׂמִינִי durch den Singular שְׂמִי (so wenigstens Cod. Reuchl.) dadurch bedingt, dass das unmittelbar folgende Nennwort *König* nun das Subject zu dem Imperativ war, und dass man den Singular nach semitischer Ausdrucksweise stehen lassen konnte, obwohl auch die folgenden Nennwörter als dem Nennwort *König* beigeordnete Vokative logisch Subjecte zu dem Imperativ sind. Das nächstfolgende Nennwort שְׂמִינִי (s. zB. auch 3, 1 in derselben Bedeutung) ist hinzugefügt, weil die Volksoberen u. zwar sowohl die Fürsten als die Oberbeamten und Anführer unter dem bildlichen Ausdruck *Stab* [des Volkes] mit verstanden werden (vgl. Jes. 3, 2. 3 zur Erläuterung von מִן־הַמַּטֵּה V. 1). Die letzten Worte *und der Rest des Volkes des Landes* erklären sich nach Roorda so, dass der Targumist den ganzen Satz so auffasste: audite, tribus et quisquis constituit eam, so dass also *König und Fürsten* Bezeichnung der die Gemeinden constituirenden Personen wäre, die letzten Worte aber Wiedergabe von מַטֵּה (also Umkehrung der Reihenfolge). Da sich aber die Nennwörter *König und Fürst* einfacher als Erklärung des bildlichen Ausdrucks מַטֵּה ergeben, so werden die Worte *und der Rest des Volkes des Landes* den Worten יְמִי יְעִדָּה entsprechen müssen; statt derselben wurde also wahrscheinlich יְמִי יְעִדָּה gelesen = *der Regentenstab und seine* (מַטֵּה hier fem.) *Versammlung* d. h. die zu dem König und den Oberen hinzugehörnde Volksgemeinde, oder der Targumist meinte, die Worte übersetzen zu können: *und wer sich zu resp. um ihn* (den Stab) *versammelt* d. h. die Gemeinde, sofern יְעִדָּה, welches allerdings alsdann im Sinne des Nifals יָעִד stehen müsste, als Zeitwort der Bewegung mit dem Accusativ construiert sein könnte. Auch konnte er יְעִד als Nennwort fassen u. dabei das nachbiblische יְעִד *Versammlung* (zB. Mischna Aboth 1, 4, vgl. syr. ܝܥܝܕܐ) im Auge haben; etwa so: *und wer [sonst] die Volksgemeinde* (vgl. יְעִדָּה *des Herrscherstabes ausmacht* (יְעִדָּה יְמִי als selbständiger Satz mit zu ergänzender Copula); Rosenmüller aber meint, der Targumist habe vielleicht einfach יְעִדָּה statt יְעִדָּה יְמִי gelesen. — Auch die übrigen Übersetzungen haben מַטֵּה als Vocativ aufgefasst und es deshalb im Zu-

lich alle, die dich fürchten; zugleich aber erklärt er diese Worte, da sie den Zusammenhang mehr zerreißen als befördern, für eine erbauliche Randglosse, die sich früh in den Text eingeschlichen habe.



sammenhalt mit dem Plural שְׁמַעוּ, den sie nach hebr. Ausdrucksweise auf מִשְׁתָּה als Collectivum beziehen zu müssen meinten (so auch Roorda), als Collectivbegriff und Synonymon von שִׁבְתָּ (= *Stamm*) angesehen, in welcher Bedeutung es sich auch sonst im A. T. findet (zB. Nu. 1, 49. 1 Kö. 8, 1). Darnach übersetzen LXX: ἄκουε φυλή (mit Singular des Imperativs wegen φυλή), was in Vulg. entsprechend dem Imperativ שְׁמַעוּ zu *audite tribus* umgestaltet ist, wobei man sich tribus als Plural zu denken hat (Roorda); analog den LXX ist auch die Übersetzung der Pesch. ܐܝܬܐ ܡܢܐܢܐ zu fassen. Die letzten Worte fassen diese drei Übersetzungen gleichmässig als unabhängigen Fragesatz (Pesch. mit Weglassung des *und*); sie differiren aber in der Übersetzung von יַעֲרֶה: LXX (καὶ τίς κοσμήσει πόλιν; *und wer wird die Stadt schmücken*<sup>1)</sup>) haben יַעֲרֶה von עָרָה *schmücken* (so zB. Jes. 6, 10. Jer. 4, 30. Ez. 16, 13. 23, 40. Hos. 2, 15. Hiob. 40, 10) abgeleitet u. demnach יַעֲרֶה (so nach Jer. 31, 4, nicht יַעֲרֶה Roorda u. Vollers) vokalisirt, ausserdem aber statt des עִיר am Anfange von V. 10 עִיר (wie auch Hiob 6, 10) gelesen<sup>2)</sup>; Vulg. (et quis approbabit illud? d. i. *und wer wird jenes bestätigen*, nämlich die Rettung der Gottesfürchtigen) hat יַעֲרֶה wie im masor. Texte gelesen (bei Übersetzung des Perfekts durch das Imperfekt, wie zB. mit יַעֲרֶה in V. 8) und יַעֲרֶה im Sinne *bestimmen* = *erweisen* gefasst, wenn nicht approbare im Sinne von *bezeugen* steht, in welchem Falle Vulg. mit Pesch. übereinstimmen würde; Pesch. ܐܝܬܐ ܡܢܐܢܐ *wer legt Zeugniss ab?*) hat יַעֲרֶה mit עִיר Hif. *bezeugen* zusammengebracht, also יַעֲרֶה (so auch Roorda) resp. mit Weglassung des Suffixes יַעֲרֶה vokalisirt. — Auch hier sieht man das Bemühen der Übersetzer, dem masor. Texte, zum Theil durch Textänderungen, gerecht zu werden, ohne dass man für den Text, der recht gut verstümmelt sein kann, ein Mittel zur Heilung der Schäden aus denselben entnehmen kann. Wenigstens lässt sich keine der vorgeschlagenen Conjekturen als befriedigend bezeichnen. Ausser den bereits erwähnten ist noch auf folgende hinzuweisen. Roorda schlägt vor, für V. 9 folgendermassen zu lesen: וְהָיָה הָאֵלֹהִים מִן הָעִיר מִיָּהּ שְׁמֹעַ מִשְׁתָּה מִיָּהּ, was er so wiedergibt: Vox Jahvae urbi praedicat; et salutare consilium, qui numen eius venerantur, audiverunt. Virgam eius quis excitet<sup>3)</sup>, testatus est (betreffs des Sinnes s. den Comm. p. 128). Noch besser würde ihm aber — wenn nicht so sicher wäre, dass Micha

1) Nach Schnurrer wären die Worte μὴ πῦρ (d. i. הָאֵשׁ statt הָאֵשׁ) V. 10 unmittelbar mit dem Vorausgehenden zu verbinden, so dass der Sinn wäre: *und wer wird eine Stadt schmücken? etwa Feuer?* (doch s. u. zu V. 10). Der arabische Übersetzer, der statt πόλιν irrthümlicher Weise πῶλον las (s. a. a. O., S. 131), giebt die Worte so wieder: *Höre, o Stamm: er wird viel schmücken und nicht Feuer.*

2) Struensee hat die Lesung der LXX acceptirt und übersetzt darnach: *Wer gereicht einer Stadt zur Zierde?*

3) Erwähnt sei noch in diesem Zusammenhange, dass Joseph Kimchi לַעֲרִי am Anfange des Satzes als Inf. Hifil von עִיר mit לַעֲרִי fasste, so dass der Sinn wäre: *Die Stimme Jahves ruft, um sie zur Busse anzuregen* (David Kimchi: לַעֲרִי אֵלֶיךָ לְתַשׁוּבָה).

יְהוֹשֻׁעַ יִרְאֶה שְׁמִי geschrieben habe — folgende Conjectur behagen: יְהוֹשֻׁעַ יִרְאֶה שְׁמִי d. i. et sapientia est revereri numen eius: audite! Nur der Kuriosität halber sei noch der Vorschlag Hartmanns erwähnt, für den letztern Satz mit Hinzunahme von עִיר und des ה von הָאֵשׁ so zu lesen: יְהוֹשֻׁעַ יִרְאֶה עִירָהּ וְשְׁמִי מִטָּה וְיָמִי, was bedeuten soll: audite qui deflectit (מִטָּה als part. Hif. von נָטָה mit Ergänzung von מִשְׁפָּט = der Ungerechtigkeit begeht) et praedam agit (eig. spoliando spoliat; יְעָרָה Kal von עָרָה = diripuit, nach dem Arab. u. Aram. mit Particip.).

V. 10. Den ersten Satz haben LXX und darnach auch Pesch. und Vulg. deshalb ganz falsch übersetzt, weil sie das אֵשׁ in הָאֵשׁ als das Nennwort אֵשׁ *Feuer* fassten<sup>1)</sup>, wodurch es ihnen unmöglich wurde, den verhältnissmässig einfachen Gedanken richtig zu erfassen<sup>2)</sup>. Unterschieden sind diese drei Übersetzungen aber insofern, als LXX das ה von הָאֵשׁ als Fragepartikel, Pesch. u. Vulg. aber als Artikel fassten<sup>3)</sup> und dass in LXX עִיר deshalb nicht übersetzt wird, weil es in der falschen Lesung יָרִי zum vorigen Satze gezogen worden war (s. d.). Darnach lauten die Übersetzungen so: Pesch. [*Wer legt Zeugnis ab*], *dass noch* (= auch) *Feuer im Hause* (בֵּית) ergänzt, s. u.) *des Ungerechten und* (וְ) auch hinzugefügt in 5 Codd. Kennic. u. 4 de Rossi, davon in 2 nach erster Hand) *Schätze des Unrechts* (חֲסִידִים vgl. 7, 18) *und kleines Maass des Betrugs* (מִדָּה) wie 12 u. 2, 1)? Vulg. Adhuc ignis in domo impii, thesauri iniquitatis et mensura minor irae plena; LXX μὴ πῦρ καὶ οἶκος ἀνόμου θησαυρίων θησαυροὺς ἀνόμων καὶ μετὰ ὑβρεως ἀδικίας. Während nun die Übersetzungen der Pesch. u. Vulg. einen Sinn geben, nämlich den, dass in dem Hause des

1) Für den Targumisten war es deshalb leichter, den wahren Sinn von אֵשׁ zu erkennen, weil in seiner Muttersprache das entsprechende Wort יָרִי gleichfalls mit א bei i-Vocal anfängt. Die Übersetzung lautet: *Besteht noch das Haus des Ungerechten?* indem die Worte von dem Folgenden (s. u.) als selbständiger Satz abgetrennt sind. Die Wortform אֵשׁ statt der gewöhnlichen Form יָשׁ findet sich auch 2 Sam. 14, 19. — In dem sehr alten Cod. Kennic. 201 (Anfang des 12. Jahrh.) steht ausdrücklich הָאֵשׁ, und 56 Codd. Kennic. und 12 Codd. de Rossi haben die Schreibung הָאֵשׁ; in beiden Fällen ist dies nicht etwa andere Orthographie für אֵשׁ = יָשׁ, sondern אֵשׁ ist in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu fassen; der Sinn ist alsdann bei der Lesung הָאֵשׁ mit Artikel nach Ibn Esra: „der Angesehene in der Stadt (הָאֵשׁ) in der Bedeutung *der Mann vom Stand*, vgl. zB. Ps. 4, 3. 49, 2. s. Delitzsch zu Ps. 4, 3) hält noch an seiner Macht fest, obgleich er hört die Stimme der Mahnung: „es ist in seinem Hause wie im Hause des Ungerechten das Maass der Schätze des Ungerechten d. i. der Reichthum, den er gesammelt hat durch Unrecht und durch das schwindsüchtige, d. h. zu kleine, Maass, welches Gotte verhasst ist“, und er sagt nicht bei sich (d. i. er fürchtet sich nicht vor Gott, so dass er sagt): *bin ich gerecht bei ungerechter Waage.*“ — Dass aber Roorda אֵשׁ als Derivat von אָשׁ = אֵשׁ vocalisiren will und diesem Nennwort die Bedeutung fundamentum giebt, hat weniger mit dem Texte als mit der Auslegung zu thun.

2) Von neueren Auslegern hat Michaelis an der Fassung אֵשׁ *Feuer* festgehalten, indem er gleichzeitig statt עִיר unter Hinzunahme des ה von הָאֵשׁ das Part. עִירָה wie Hartmann (s. oben am Schlusse von V. 9) liest: = *das Feuer geht durch die Häuser des Ungerechten* d. h. es verzehrt sie.

3) In Cod. de Rossi 715 (aus dem Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrh.) findet sich dementsprechend הָאֵשׁ u. in zwei Handschriften des 15. Jahrh. הָאֵשׁ.

Ungerechten die auf unrechtem Wege erworbenen Güter ein Zündstoff sind, an dem sich das Feuer des Gerichts entzünden wird<sup>1)</sup>, so giebt die Übersetzung der LXX keinen rechten Sinn, oder genauer: der Sinn des Satzes, der auf etwas Ähnliches hinauslaufen muss, ist schwer aus den Worten des Verses zu eruiren. Betreffs des Verhältnisses zum masor. Text ist noch zu bemerken, dass aus dem Nennwort אֲצִרָה noch ein auf רָשָׁע בֵּית bezogenes Participium אֲצִיר ergänzt ist, und dass statt der Worte καὶ μετὰ ὕβρεως<sup>2)</sup> ἀδικίας, die ohnehin keinen rechten Sinn geben, höchst wahrscheinlich anders zu lesen ist: καὶ μετὰ ὕβρεως ἀδικίας (Roorda), wenn nicht statt ἀδικίας, welcher Genetiv hinter dem Genetiv ὕβρεως im Griechischen sehr hart ist, ἄδικα zu lesen ist. Zur Bestätigung dessen, dass ursprünglich ἄδικα im Texte stand, kann man noch den Umstand geltend machen, dass in Cod. Vatic. u. Alex. der LXX ἀδικία geschrieben steht; indem man nämlich μετὰ irrthümlich in μετὰ verwandelte, musste man ἄδικα als Object abhängig machen von θησανυρίζων oder als Genetiv von ὕβρεως, also für ἄδικα lesen ἀδικίας, wogegen die Lesart ἀδικία noch in der Mitte zwischen beiden steht. Wenn aber LXX רִיוֹן durch ὕβρις wiedergeben, so scheinen sie רִיוֹן mit רִיוֹן verwechselt zu haben (Roorda), brauchen aber nicht so in ihrem hebr. Exemplare vorgefunden zu haben (so Vollers), obwohl auch hier die übliche Handschrift nicht fehlt (Cod. Kennic. 72), die רִיוֹן liest, also scheinbar die Lesart der LXX bestätigt. — Die Übersetzung der Worte רִיוֹן יַאֲפִיחַ זַעֲרֻמָּה in Pesch. u. Hier. (s. o.) bestätigt gleichfalls den masor. Text; den Ausdruck *Epha der Auszehrung* resp. *Magerkeit* geben sie sinn- gemäss wieder durch *ein zu kleines Epha* und das part. pass. זַעֲרֻמָּה *verflucht* eig. *bezürnt* (Caspari) übersetzt Hier. sehr gut u. zugleich etymologisch richtig durch *irae plena* d. h. *welches den göttlichen Zorn herbeizieht*, während die Übersetzung der Pesch. sehr frei ist und wahrscheinlich aus Unkenntniss des Wortes זַעֲרֻמָּה den Grund für das zu kleine Maass statt dessen Wirkung, also die zu Grunde liegende Betrügerei an Stelle des dadurch verwirkten Fluches einsetzt; denn an eine Zusammenstellung des יָעַם mit זָמַם resp. זָמָה (also זַעֲרֻמָּה = *raffinirt ausgedacht*<sup>3)</sup>) ist wohl kaum zu denken. Dagegen hat Targ.: *Schätze des Unrechts und Lügenmaasse bringen Fluch* (רַמְּבִילָן דְּשָׁמֶר)

1) So auch Rosenmüller: Thesaurus inique partos comparari existimavit igni, qui domos iniquas, multorum scelorum officinas, in favillas rediget.

2) Schnurrer meint, diese Worte gingen zurück auf eine Lesung [רִיוֹן] יַאֲפִיחַ statt יַאֲפִיחַ. Doch s. u. — Derselbe schlägt zugleich vor, האש בית als ein Wort zu lesen רִיוֹן האש, analog dem האוכה im folgenden Verse, wornach sich dann nach ihm folgende Übersetzung ergibt: An in posterum desinere faciam improbos a thesauris improbe partis, et ab Epha illa, quam iusto minorem habent, foedissima. An vero iustas censeam lances illas iniquissimas, et sacco conditos lapides dolosos.

3) Da es Roorda gerade umgekehrt für wahrscheinlicher hält, dass der griech. Übersetzer זָמָה oder ein anderes Derivat von זָמַם gelesen habe, so erklärt er diese falsche Lesung auf die Weise: er meint, die zwei Worte רִיוֹן זַעֲרֻמָּה seien in dem Exemplare jenes durch Wurmstich oder aus irgend einem anderen Grunde unleserlich geworden und so habe er sie durch Conjectur wiederherstellen müssen; diese aber sei eben unglücklich ausgefallen.

לִשְׁתִּי), an sich ganz richtig übersetzt und nur das attributive Particip *זֶעֱמִידָה* nach aramäischer Ausdrucksweise prädikativ aufgefasst; der Plural *מִכְרֵיךָ* erklärt sich durch Berücksichtigung des parallelen *אֶפְרָיִם* *Schätze*, dessentwegen wohl auch die specielle Maassbezeichnung *Epha* in den allgemeinen Begriff *Maasse* verwandelt ist. — Da man bei *בֵּית* die Präposition *בְּ* nach sonstigem Sprachgebrauch vermuthen sollte (vgl. aber auch *הָהָה* Hos. 6, 9 ohne *בְּ*), so findet sich in einem Cod. Kennic., sowie in einem Cod. de Rossi nach erster Hand die Variante *בְּבֵית*, welche sich nach einer Notiz in einem anderen Cod. de Rossi auch noch in anderen Bibelhandschriften vorfind. Auch Roorda ist hier der Ansicht, dass dies willkürliche Hinzufügungen (wie beim Syrer, s. o.) sind.

V. 11. Von den alten Übersetzungen hat nur Vulg. *הַאִזְכָּה* in der 1. Person beibehalten, es aber anders vocalisirt, nämlich *הַאִזְכָּה* als Hifil in der Bedeutung *für rein, makellos erklären* (analog dem Hifil declarativum *הִזְדִּיק*, *הִרְשִׁיעַ* u. a.; weniger gut im Piel *אִזְכָּה* Bauer, Caspari u. a., obwohl von *זָכָה* nur Piel, nicht Hifil vorkommt<sup>1)</sup>) u. darnach übersetzt: Numquid iustificabo stateram impiam (Adjectiv statt des Abstractnennworts im Genetiv, entsprechend dem lateinischen Ausdruck) et saccelli pondera dolosa (d. i. *die betrügerischen Gewichte im Säckchen*), indem die Worte Gott in den Mund gelegt sind. Die anderen Übersetzungen wie auch neuere Ausleger zB. Ewald<sup>2)</sup> haben aus demselben Grunde, der Hieronymus bewog das deklarative Zeitwort *iustificare* zu wählen, gemeint, die dritte Person lesen zu müssen, weil sie nämlich daran Anstoss nahmen, dass es von Gott heisst, er könne nicht gerecht sein, wenn Ungerechtigkeit u. Betrug in der Welt herrsche — während Caspari u. Keil deshalb meinen, dass der Prophet als Vertreter des sittlichen Bewusstseins diese Frage erhebe<sup>3)</sup> —; doch kann diese Anschauung u. Ausdrucksweise in Rücksicht auf Stellen wie Ps. 51, 6 durchaus nicht beanstandet werden. Als Subject ist dann das unbestimmte Pronomen *man* anzunehmen (*kann man unschuldig sein bei trügerischer Waage*), indem Targ. u. Pesch. dafür den Plural setzen, um zugleich engere Verbindung mit dem Folgenden

1) Justi schliesst sich dieser Lesung *אִזְכָּה* resp. *אִזְכָּה* an; ebenso Roorda, nur dass dieser *אִזְכָּה* resp. *אִזְכָּה*, mit Suffix der 3. fem. sing. auf Jerusalem bezüglich, noch jener Lesung vorzieht: *Nunquid innocentem eam habeam cum bilancibus improbis?* Er stützt sich darauf, dass die Suffixe *עֲשִׂירֶיךָ* u. *יִשְׁכְּרֶיךָ* in V. 12 u. 16 voraussetzen liessen, dass auch in V. 11 von der Stadt die Rede sei, was auch Cheyne für seine Conjectur (s. folgende Anm.) geltend macht.

2) Cheyne will im Hinblick auf V. 12 das Zeitwort in der 2. Person lesen (*הִזְדִּיקִי*), bezüglich auf Jerusalem, weil der Prophet fortfährt: *ihre Reichen*. Darnach ist zu übersetzen: *Kannst du (Jerus.) rein sein u. s. w.*

3) Auch diese Auffassung, dass der Prophet von sich selbst gewissermassen heispielsweise spreche, ist als unnatürlich zurückzuweisen, ohne dass man deshalb wie Laufer sich zur Annahme der 3. Person bewegen zu lassen braucht. Wenn man freilich bei Beibehaltung der 1. Person als den Sinn des Verses angiebt: *An purus sim, quum utar bilancibus improbis* (Roorda), erscheint die Fassung in der 1. Person als Rede Gottes unmöglich; aber die wörtliche Übersetzung: *Kann ich gerecht sein bei ungerechter Waage* enthält doch auch den Sinn: *Kann ich gerecht sein, wenn mit ungerechter Waage (im Volke) gewogen wird.*



(vgl. מִלֵּא V. 12) herzustellen (Pesch. *Wie können sie für gerecht gehalten werden . . . ?*), in LXX aber שָׁרָה (wie statt שָׁרָה gelesen wird) zum Subject von יָדָה gemacht wird<sup>1)</sup>: εἰ δικαιοθήσεται ἐν ζυγῷ ἄνομος oder wird der Ungerechte für gerecht angesehen mit der Waage (d. h. beim Gebrauche der Waage), wenn (eig. und . . .) in seinem Beutel trügerische Gewichte sind (wie es nach Art eines hebr. Zustandssatzes im zweiten Vertheile heisst); dabei ist natürlich auch statt במאזני der Status absolutus במאזנין angenommen (so auch Vollers), für welches Wort ζυγός sehr oft steht (zB. Hos. 12, 7). Angesichts der ungrischen Construction des zweiten Satzes möchte man fast annehmen, dass der ursprüngliche Text gelautet habe: ἐν ζυγῷ ἀνομίας καὶ ἐν μαρσίπῳ σταθμίων δόλου<sup>2)</sup>, und dass man erst später, um dem δικαιοθήσεται, das ursprünglich mit unbestimmtem Subjecte gemeint war, ein Subject zu geben, ἀνομίας in ἄνομος verwandelte, worauf dann auch der Genetiv σταθμίων in den Nominativ verwandelt werden musste. Wenn aber Pesch. u. LXX statt des intransitiven Kal den passiven Ausdruck wählen, so ist es deshalb natürlich nicht nöthig anzunehmen, dass sie statt יָדָה das Hithpael יָדָה (Reinke, der ausserdem Plural annimmt: יָדָה; so statt יָדָה zu lesen) oder das Pual יָדָה (Roorda) gelesen hätten (vgl. 3, 7 LXX). — Gut ist die Paraphrase des Targ. für אֲבָרָה אֲבָרָה: [bei einem Beutel] mit grossen u. kleinen Gewichtsteinen, die der Verkäufer nämlich heimlich vertauscht, um so den Betrug auszuführen, indem er mit den grossen für sich, mit den kleinen für andere wiegt.

V. 12. Die LXX haben die relativische Anknüpfung: deren (sc. der Stadt, bezüglich auf הָרָה V. 9) *Reiche*, etwas anders gefasst: ἐξ ὧν τὸν πλοῦτον αὐτῶν ἀσεβείας ἐπλησαν infolge deren (sc. der falschen Gewichte) sie ihren Reichthum mit Gottlosigkeit erfüllt haben (eigentlich: deren Reichthum . . .), indem sie das Suffix der 3. fem. sing. grammatisch auf מִרְמָה, logisch aber auf das Nomen regens von מִרְמָה bezogen und nach der freieren Übersetzung durch ἐξ ὧν zu dem Substantiv *Reichthum* das aufs Subject sich beziehende Suffix der 3. plur. masc. hinzufügten; doch könnte die Übersetzung auch ohne solche streng grammatische Erwägungen nur aus dem Bestreben der Verbindung mit dem Vorausgehenden hervorgegangen sein. Einfacher ist es anzunehmen, dass man in das blosses שָׁרָה (d. h. ohne

1) Roorda nimmt sogar an, dass alle drei Übersetzer nur den masor. Text vor sich hatten; der griech. Übersetzer und nach ihm der Syrer hätten א in האזנה als für ה stehend angesehen und die Verbalform als Hofal oder Hithpael gelesen, während der Targumist entsprechend der masoretischen Vocalisation gelesen habe und die 1. Person durch die 3. dem Sinne nach habe wiedergeben wollen, weil die 1. Person für die 3. stehe. Letzteres ist nicht unmöglich; bei LXX u. Pesch. ist nur die Annahme passiver Lesung nicht nöthig.

2) Diese Construction würde nicht bloss mit dem masor. Texte, sondern auch mit der Übersetzung im Targ. und der Pesch. genau übereinstimmen (das Nennw. מַרְסֵפִּים bedeutet natürlich nicht, wie in Castellus-Michaelis steht, *libra bilans*, sondern wie griech. *μάρσιππος* u. lat. *marsupium*, mit denen es identisch ist, *Beutel*), während sich die Übersetzung der Vulg. durch Nachbildung der LXX erklärt.

Hinzunahme des Suffixes von עֲשִׂירֵיהֶן den durch ἔξ ὧν ausgedrückten Sinn hineinlegte, indem man es vielleicht als eine Art Accusativus adverbialis fasste (= *betreffs deren*; weniger wahrscheinlicher ist, dass man מֵהֶם resp. בָּם zu dem עֲשִׂירֵיהֶן ergänzen zu können meinte, so Roorda). In diesem Falle fasste man bei dem Nennwort עֲשִׂירֵיהֶן das Suffix gleich anfangs ganz nach Gutdünken und bezog es auf das Subject des Satzes zurück, als ob es das Suffix der 3. plur. masc. wäre, ohne dass man dafür wirklich עֲשִׂירֵיהֶן gelesen haben muss (Vollers); ausserdem verwechselte man עֲשִׂירֵיהֶן *reich* mit עֲשִׂירֵיהֶן *Reichthum*, weil letzteres besser in den vermutheten Zusammenhang passte, was dann besonders leicht möglich war, wenn in dem Exemplare des griech. Übersetzers etwa עֲשִׂירֵיהֶן d. i. defektiv (ohne das erste Jod) geschrieben stand; auch las man, da das Object *ihren Reichthum* dies nöthig machte, מֵהֶם statt des intransitiven מֵהֶם. In Vulg. ist ἔξ ὧν der Übersetzung zu Grunde gelegt; da aber עֲשִׂירֵיהֶן dem masor. Texte entsprechend durch *divites eius* wiedergegeben wird, so wird ἔξ ὧν auf die im Vorausgehenden geschilderten Betrüger bezogen (= *von denen*) und darnach so übersetzt: in quibus divites eius repleti sunt iniquitate. Der Targumist scheint daran Anstoss genommen zu haben, dass es heisst, die Reichen seien voll von Gewaltthat d. h. (konkret gefasst) von geraubtem Gut, und hat deshalb so paraphrasirt: *deren Reiche — voll sind ihre Magazine* (weniger gut: *Schätze*) *von Geraubtem*. — Der Übersetzung der LXX: καὶ ἡ γλώσσα αὐτῶν ὑψώθη ἐν τῷ στόματι αὐτῶν, liegt, da לָשׁוֹן öfter als Femininum gebraucht wird, die falsche Lesart רָמָה (Vollers u. a.) oder bei falscher Ableitung von einem mit רִיב gleichbedeutenden Stamme רָמָה (vgl. נִיד u. נִדָּה u. a.) etwa gar die Vocalisation רָמָה (vgl. רָמָה Ps. 57, 2 *sie hat vertraut*) zu Grunde; denn das Perfektum ist durch ὑψώθη gesichert. Obwohl der Sinn, der sich so ergibt, weniger gut in den Zusammenhang passt, so ist doch auch sonst im AT. von der auch in der Rede sich äussernden Hoffart die Rede (zB. Ps. 73, 7—9). Targ. (רָמָה hinterlistige [*Reden*] vgl. 3, 10) und Vulg. (fraudenta) geben רָמָה dem Zusammenhange entsprechend durch den Plural des entsprechenden konkreten Substantivs wieder, ebenso wie im vorausgehenden Satzgliede Aqu., Symm. u. Theod. שָׁקַר durch ψευδῆ (den Plural des Adj. ψευδής) *lügnerische* [*Reden*] u. dem entsprechend verschiedene Handschriften der LXX (Codd. 23, 87\* u. a., Hier., Syrohexl.) durch ἄδικα (ἄδικος auch sonst für שָׁקַר, s. Schleusner I, 58) statt ψευδῆ (dem Plural von ψευδός) des gewöhnlichen Textes wiedergeben.

V. 13. Statt הִחַלֵּיתִי lasen die LXX ἡχῶμαι<sup>1)</sup> und übersetzen das Zeitwort demnach durch ἄρξομαι, sowie Pesch. (أنا) *ich fange an*)

1) Von neueren Auslegern haben Bauer (*drum will ich über dich Strafen verhängen*; ebenso Struensee) u. Roorda (*itaque etiam ego incoepi percutere te*) die Lesung הִחַלֵּיתִי acceptirt. Die Gründe, die Roorda gegen den masor. Text ins Feld führt, sind zum Theil beachtlich (zB. dass es besser heissen würde הִחַלֵּיתִי), aber nicht durchschlagend. — Andere Conjecturen sind: הִחַלֵּיתִי (resp. הִחַלֵּיתִי als gleichbedeutend damit angesehen) *infirmavi me* (i. e. fatigatus sum) *te percutiendo* (Coccejus) und ähnlich הִחַלֵּיתִי *aber ich habe mich auch müde an dir*

und Vulg. *coepe* (mit Adäquatmachung des Tempus; analog Aqu. ἡρξάμην, während Symm. es übergeht) ihnen folgen; dabei haben LXX und Pesch. nur den ersten Infinitiv von dem Zeitwort *anfangen* abhängig gemacht und den zweiten Infinitiv, als für das Verbum finitum stehend (Gesenius, Hebr. Gramm. § 311, 4, a) dem Zeitwort  $\text{החליתי}$  koordinirt übersetzt:  $\alpha\varphiανισ\omega$  σε, Pesch. *und ich vernichte dich* (ebenso Targ.  $\text{אצחיתך}$ , von  $\text{אצח}$  Af.  $\text{אצח}$  zerstören resp. *entsetzen lassen*), während in Vulg. der Inf. abs.  $\text{השחית}$  als zur Verstärkung dem vorausgehenden Inf. constr. beigesetzt (a. a. O., § 131, 3, b) aufgefasst wird: *percutere te perditione* (vgl. *perditio* V. 16 für  $\text{השחית}$ ). Der Targumist hat  $\text{החליתי}$  richtig verstanden; er übersetzt es durch die Umschreibung *ich bringe über dich Krankheit und Plage* (eig. *Schlag*), indem gleichzeitig  $\text{הכניתי}$  durch die Übersetzung als koordinirtes Nennwort in die vorausgehende Redeweise eingefügt wird, ohne dass man an eine Lesung  $\text{הכיתי}$  und noch weniger an die Lesung  $\text{הכיתי}$  (Roorda) zu denken hätte. — Wenn aber einzelne LXX-Handschriften (Codd. XII am Rande, 68, 87\*, 91<sup>1</sup>), 97 u. a.; Compl. [ohne *ἐπὶ*], Ald.) die Übersetzung  $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\omega\ \xi\beta\alpha\sigma\alpha\nu\iota\sigma\alpha\ \epsilon\pi\iota\ \sigma\epsilon\ \alpha\varphiανισ\mu\omega\ \delta\iota\alpha\ \tau\alpha\varsigma\ \alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma\ \sigma\upsilon$  (und *ich habe dich gepeinigt mit Vernichtung um deiner Sünde willen*) bieten, so erklärt sich diese doppelte Übersetzung, wie so oft, durch das Bestreben, dem masor. Texte mehr, als es in dem gewöhnlichen Texte der LXX der Fall ist, gerecht zu werden. Da Hieronymus diese Übersetzung, bei der jedoch das  $\epsilon\pi\iota$  überflüssig und vielleicht mit dem complutensischen Texte zu tilgen ist<sup>2</sup>), durch die Worte *et ego cruciavi te perditione* wiedergibt, so ist ersichtlich, dass er in seiner Übersetzung beide Versionen der LXX gleichzeitig benutzt hat. Die Übersetzung des Symm. lautet nach der syrohexaplarischen Übersetzung etwa:  $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\omega\ \delta\eta\ \epsilon\tau\iota\mu\omega\rho\eta\sigma\acute{\alpha}\mu\eta\nu\ \sigma\epsilon\ \alpha\varphiανισ\mu\omega$  ( $\text{אני אצחיתך עתה אצחיתך}$  *ich habe dich bestraft zur Vernichtung*); dies weist auf die Lesung  $\text{הכיתי הכיתי}$  hin, was um so auffälliger ist, da Symm. sich immer aufs engste an den hebr. Text seiner Vorlage anschliesst. Theod. hat etwa so übersetzt:  $\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma\ \epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota\ \epsilon\kappa\acute{\alpha}\lambda\epsilon\sigma\alpha\ \tau\eta\nu\ \pi\lambda\eta\gamma\eta\nu\ \sigma\upsilon$  ( $\text{אני אצחיתך עתה אצחיתך}$ ; so statt  $\text{אני אצחיתך}$  bei Middeldorpf zu lesen); darnach scheint er  $\text{החליתי}$  in kausativer Bedeutung gefasst zu haben: = *ich habe anfangen gemacht deine Plage* d. h. ich bin es von Anfang an gewesen, der deine Plage ins

geschlagen, erschrick (=  $\text{השחית}$ ; s. u. Theod.) über deine Sünden (Michaelis). Aber gegen beide nahe verwandte Auffassungen ist mit Hartmann das einzuwenden, dass hier (in V. 13—15) nur von dem die Rede ist, was geschehen soll, nicht aber von dem, was geschehen ist.

1) Cod. 87 hat die Lesung  $\xi\beta\alpha\sigmaανισ\omega\ \alpha\varphiανισ\mu\omega$  (ohne  $\epsilon\pi\iota\ \sigma\epsilon$ ) und Cod. 91 hat  $\alpha\varphiανισ\mu\delta\nu$ ; beides giebt keinen Sinn und ist deshalb nur als Verstümmelung des obigen Textes anzusehen.

2) Roorda nimmt an, dass statt  $\epsilon\pi\iota\ \sigma\epsilon$  neben  $\xi\beta\alpha\sigma\acute{\alpha}\nu\iota\sigma\alpha$  =  $\text{החליתי}$  ursprünglich  $\epsilon\pi\alpha\iota\sigma\acute{\alpha}\ \sigma\epsilon$  =  $\text{הכיתי}$  gestanden habe — eine ansprechende, aber kaum der Wirklichkeit entsprechende Vermuthung. Man beachte noch, dass  $\alpha\varphiανισ\mu\omega$  mit der Übersetzung des Aquila übereinstimmt, nicht aber die ganze genauere Übersetzung (so Roorda).

Leben gerufen hat. Ausserdem ist bei Theod. der Inf. abs. הָשַׁח durch das Verbum finitum ἐξέστησαν *sie sind erstaunt* (syrohexapl. Version ܡܬܥܬܐ) übersetzt, was auch dem Sprachgebrauche des Hif. הָשַׁח entspricht (s. zB. auch Ez. 3, 15).

V. 14. Das Nennwort הָשַׁח *und dein Hunger* (resp. *Magerkeit*, so Cheyne) ist zumeist missverstanden worden. Die LXX haben es als Imperfekt des Zeitwortes הָשַׁח *finster werden, sein* angesehen, also (mit Umstellung von ה und ש) הָשַׁח (nicht aber יִשְׁחַר als Imperf. von יִשְׁחַח *schwarz sein* nach Hiob 30, 30 LXX, so Roorda) gelesen (ebenso Theod.; betreffs der anderen griech. Versionen s. u.); <sup>1)</sup> Hieronymus erkannte es als Nennwort, leitete es aber von dem Zeitwort הָשַׁח *gebeugt werden* ab, als ob Jod Bildungsbuchstabe wäre (s. Olshausen, Lehrb. der hebr. Spr., § 212; vgl. zB. יָקַים Gen. 7, 4. 23 von יָקַים), weshalb er es durch *humiliatio tua* wiedergibt <sup>2)</sup>; der Targumist, der das Nennwort מַרְעָה *Krankheit* aus V. 13 wiederholt (*und es wird dir sein zur Krankheit in deinen Eingeweiden*) wird das Wort zwar als Nennwort mit Suffix erkannt, aber seine Bedeutung nicht gekannt und deshalb dem Zusammenhange nach die Bedeutung gerathen haben <sup>3)</sup>; dasselbe wird der Fall sein mit der Übersetzung der Pesch. ܡܪܥܐ.

*Dysenterie.* — Die folgenden Worte sind deshalb nicht richtig verstanden und übersetzt worden, weil man den Sinn von הָסַח (Hif. von הָסַח) *fortschaffen* (um zu retten) nicht erkannte, womit dann verschiedene weitere Veränderungen zusammenhingen. Targ. מַרְדִּיק, Pesch. ܡܪܕܝܩ, Aqu. καταλήψη, Symm. ἔξεις (nach Syrohexapl. ܡܪܕܝܩ; nicht ἔξεις) und Vulg. apprehendes fassen es als gleichbedeutend mit הָסַח = הָסַח (s. o. zu 2, 6; 6 Codd. יִרְשֶׁה, Cod. Regiom. hat יִרְשֶׁה, aber mit ausgestrichenem Jod) *du wirst [es] erreichen* (resp. *erlangen, gewinnen*), also als transitives Zeitwort, weshalb sie auch הָסַח richtig transitivisch wiedergeben (zB. Vulg. salvabis, ebenso Aqu. u. Symm. διασώσης nach Syrohexapl. ܡܪܕܝܩ; dagegen Theod. wie LXX); die LXX dagegen lasen es הָסַח (d. i. הָסַח Kal von הָסַח, resp. הָסַח Nifal) und fassten im Anschluss an dieses intransitive Zeitwort auch die folgenden Zeitwörter theils intransitiv theils passivisch, ohne dass es jedoch nöthig ist, dass sie so wirklich lasen; darnach lautet die Übersetzung: καὶ ἐκνεύσει (falsche Lesart ἐκνεύσεις als vermeintliche Verbesserung, die

1) Von Neueren hat Struensee die Lesung der LXX acceptirt u. übersetzt: *und es wird dunkel in dir sein.*

2) Da Hieronymus das Nennwort humiliatio jedenfalls in der Absicht das hebr. Wort genau wiederzugeben verwendet, lässt sich kaum denken, dass er etwa הָשַׁח = *und er wird dich niederbeugen* las und dies freier ins Lateinische übertrug.

3) Falsch ist die Zurückführung der Übersetzung des Targum auf die Aussprache הָשַׁח *et colliquescet tibi in ventre*, also als Imperf. Kal des Zeitw. הָשַׁח = ܡܪܕܝܩ *liquefactus fuit*, mit Suffix der 2. sing. — Auch die Erklärung, die Roorda giebt, kann nicht richtig sein. Nach ihm hat der Targumist הָשַׁח in der Bedeutung *et deprimet* (sive *affliget* sive *conficiet*) *te* gefasst. S. u. Roordas eigene Deutung.



Roorda bevorzugt), καὶ οὐ μὴ διασωθῆς, καὶ ὅσοι ἂν διασωθῶσιν, εἰς δομφαίαν παραδοθήσονται und du wirst entrinnen (ἐκνεύω ausweichen, zB. auch für רי Ri. 4, 18 = abbeugen, einkehren) und wirst [doch] nicht dich retten [können], und soviele sich auch retten, sie sollen dem Schwerte hingegeben werden. Es ist also so übersetzt, als ob beidemale das intransitive Piel פלע = entkommen (s. zB. Hiob 23, 7) stünde (weniger gut Hithpael nach Vollers, weil dies im AT. nicht vorkommt) resp. als ob auch das Hifil פלעך entsprechend dem Piel in intransitiver Bedeutung stehen könnte, und weil das פלעך bei intransitiver Fassung von פלעך keinen Sinn hatte, fasste man es als Subject und übersetzte, als ob פלעך in collectivem Sinne resp. פלעך dastünde (Vollers: פלעך, doch s. o.); das Passivum παραδοθήσονται setzt aber kein פלעך voraus (Vollers), sondern ist freiere Übersetzung dem Sinne nach, gewählt in Rücksicht auf Gleichmässigkeit der Construction. — Noch andere Auffassung von פלעך findet sich bei Aqu. u. Symm., sowie in einer Variante des LXX-Textes; diese letztere (in Codd. XII, 23, 40, 68, 86 am Rande u. a.; Syrohexapl. ܐܢܨܥܝܐ u. Hieron. ejiciam; Ald.) lautet: καὶ ἐξώσω σὲ ἐν σοὶ, καὶ καταλήψῃ (so Aqu., s. o.), und erklärt sich auf Grund einer Vergleichung von Spr. 2, 22, wo ἐξωθέω für פלעך vertreiben steht, aus einer Gleichstellung von פלעך mit פלעך (פלעך, so auch Roorda u. Vollers), nur dass die 3. Person (in Rücksicht auf פלעך?) in die 1. Person verwandelt ist; Symmachus (ἀλλὰ καὶ διαφθερεῖ σε εἰς τὰ ἐντός σου) scheint an das Zeitwort פלעך Piel u. Hifil gedacht zu haben, indem er entweder פלעך las oder meinte, das Hifil von פלעך niederwerfen (Jes. 25, 12. 26, 5) stehe in derselben Bedeutung, in welchem Falle er das Wort פלעך (resp. פלעך Hifil von פלעך, so Roorda) vocalisirte; endlich Aquila (καὶ καταφυτεύσω σε ἐν ἐγκάτῳ σου ich werde dich einpflanzen in deinem Innern) scheint nicht an eine Hifilform von פלעך oder פלעך in der Bedeutung hineinsenken gedacht, sondern פלעך von פלעך sprossen (also als kausatives Hifil mit Suffix) gelesen zu haben (Roorda), ohne dass man sagen kann, welchen Sinn er mit seiner Übersetzung verband. Dasselbe gilt von dem Worte ἀναψύξεις (syrohexapl. ܐܢܦܨܝܬܐ, wie statt ܐܢܦܨܬܐ bei Middeldorpf zu lesen ist, s. Field z. St.), welches Theod. für ריח hat; vielleicht dachte er an die Redeweise [נפש פ] שוב sich erholen 1 Kön. 17, 21 (vgl. Pi. caus. שׁיב Ps. 23, 3 u. Hif. intr. Hiob 9, 18) und meinte, dass נפש als Synonymon von שׁיב dieselbe Bedeutung haben könnte. Aus allem ersieht man das vielfach vergebliche Bestreben, aus den Worten des masoretischen Textes, den man nicht richtig verstand, trotzdem einen entsprechenden Sinn herauszufinden. Während auch Cheyne den Text von V. 14 für „wahrscheinlich verderbt“ hält, ist Roorda der Ansicht, die Masoreten hätten mit ihrer Vokalisation פלעך das Imperf. Hifil von פלעך, was פלעך lauten soll, mit dem Suffix der 2. sing. gemeint, was er für das Richtige hält und so übersetzt: et aerumna premetur animus tuus. Ebenso will er für das Piel פלעך entsprechend dem vorausgehenden פלעך (s. auch Jes. 5, 29) ebenfalls פלעך lesen, was in der That viel für sich hat, weil

die Vocalisation des תפלט als Piel wahrscheinlich nur in der Scriptio defectiva der zweiten Silbe ihren Grund hat.

V. 15. Statt תירוש Most (Vulg. mustum) haben LXX u. Pesch. Wein (οἶνον, سمن) aus dem Satzlusssatz eingesetzt u. deshalb dort weggelassen <sup>1)</sup>; der Targumist aber, der wie Pesch. das aus dem vorigen Satzgliede zu ergänzende Zeitwort *keltern* in den Text einsetzte, hat deshalb entsprechend dem parallelen Nennworte *Oliven* hier das Object *Trauben* hinzugefügt: *und du wirst Trauben keltern u. nicht Wein trinken*. Auffällig ist, dass in LXX für תפלט plötzlich der Plural (οὐ μὴ πίητε) steht, den auch die arabische Übersetzung zum Ausdruck bringt; da kein Grund zu einer Veränderung des Singulars in den Plural ersichtlich ist, möchte man fast eine Textesvariante, sei es einfach תפלט, sei es תפלטין (statt תפלט, so Roorda; doch erklärt sich die Weglassung von תפלט auch anders, s. o.) vermuthen. Immerhin liesse sich denken, dass die Vergleichung von V. 16, wo auch die 2. sing. beginnt u. die 2. plur. fortführt, die Veranlassung zu dieser Änderung gewesen wäre.

V. 16. Der erste Satz des Verses ist sehr verschiedenartig übersetzt worden, ohne dass andere Lesarten anzunehmen sind, mit Ausnahme der ersten von der Doppelübersetzung der LXX <sup>2)</sup>: καὶ ἀφανισθήσεται νόμιμα λαοῦ μου (nach Hier. = et dissipabuntur legitima populi mei), welche auf die falschen Lesarten תפלט (das im AT. ungebräuchliche Hithpa. von שמר im Sinne des Nifal; weniger gut תפלט Schnurrer) und שמר zurückgeht (Rosenmüller, Roorda, Vollers u. a.). Die zweite Übersetzung dieses Satzes: καὶ ἐφύλαξας τὰ δικαιώματα Ζαμβρί, die natürlich nicht die Lesung ושמרת (Vollers) oder תשמר (Roorda, s. u. Anm.) zur Voraussetzung hat <sup>3)</sup>, sondern auf Umände-

1) Die Textvariante καὶ ποιήσεις οἶνον, καὶ οὐ μὴ πίης οἶνον statt καὶ οἶνον, καὶ οὐ μὴ πίητε erklärt sich nach Roorda so, dass einer der jüngeren griechischen Übersetzer (vielleicht Theodotion?) für תירוש und für תפלט setzte und, damit das doppelte οἶνον weniger auffalle, statt des zu ergänzenden πίσεις das Verbum ποιήσεις einfügte.

2) Michaelis (a. a. O., S. 184) nimmt freilich umgekehrt an, dass den zwei Sätzen der LXX auch im hebräischen Texte ursprünglich zwei Sätze entsprochen hätten, dass aber der eine von ihnen (וּשְׁמַר וְהָיָה) wegen seiner Ähnlichkeit mit den folgenden Worten ausgefallen sei; doch hat diese Annahme angesichts der vielfachen Doppelübersetzungen in LXX keine zwingende Veranlassung.

3) Roorda nimmt nicht nur an, dass die griech. Übersetzung auf die Lesart תפלט zurückgehe, sondern er hält dieselbe auch für den ursprünglichen Text. Doch könne man ebenso תפלט als ursprünglich ansehen, wenngleich sich auch aus ושמרת die andere Übersetzung καὶ ἀφανισθήσεται erklären lässt, wenn nämlich jener Übersetzer irrtümlich ו statt ו gelesen und dann das Wort als Nifal תפלט vocalisirt hat. Auf die nahe verwandte Vocalisation תפלט gehe aber die Übersetzung des Symmachus ἐφύλαχθαι zurück und nur Hieronymus als der jüngste der alten Übersetzer habe bereits den masor. Text (וּשְׁמַר) vor sich gehabt. Darnach spreche für תפלט das wichtige Zeugniß, welches die ältere LXX-Übersetzung dafür ablegt, während für תפלט die Übereinstimmung aller alten Übersetzungen betreffs der Lesung des Buchstabens ו spreche. — Die Variante eines Cod. Kennic. ושמרת ist natürlich nur durch Auslassung des ו von ושמרת entstanden, wie schon Roorda richtig bemerkt hat. Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass Ewald wegen des folgenden תפלט auch תפלט zu lesen rath.

rung des Passivs in das Aktivum beruht, wobei die 2. Person dem Zusammenhange entnommen ist <sup>1)</sup>, wogegen *Ζαυβοί* Wiedergabe von זמרי statt זמרי ist, ist auch hier aus dem Bestreben hinzugesetzt, eine dem masor. Text genauer entsprechende Übersetzung zu haben, nur dass hier die alte Übersetzung stehen blieb, während die neue sonst gewöhnlich an die Stelle der alten tritt (s. zuletzt V. 3, 13 u. 14, sowie betreffs einzelner Wörter 2, 9. 13. 3, 8. 10. 13. 5, 3); nur in den Codd. 22, 23, 83\* u. a., sowie in der syrohexaplarischen Übersetzung u. der Editio Compl. fehlt die zweite Übersetzung. Dem Wortlaute der zweiten Übersetzung schliesst sich Hieronymus an: et custodisti praecepta Amri, also auch in der 2. Person des Aktivs, die er konsequenterweise auch im Folgenden beibehält (ambulasti, was also nicht auf die Lesung תלך zurückgeht, wie Reinke will), und zwar, wie er ausdrücklich sagt, „propter sermonis consequentiam“, da die genaue Wiedergabe des Wortlauts des hebr. Textes lauten müsste: *et custodita sunt praecepta Amri*. Aus demselben Grunde setzt Targ. wegen וחלבו die 2. plur.: *weil ihr beobachtet habt* (בשרחוק) *das Gesetz des Hauses Omris und gethan habt* (Einschaltung nach den parallelen Satzgliedern) *die Werke des Hauses Achab*, und Pesch. die 3. sing. fem., bezüglich auf *Stadt* (vgl. V. 9 ff.) und unter Berücksichtigung des Suffixes von יִשְׁפָּרָה: *weil sie Omris Gesetze gehalten hat* u. s. w. — Entsprechend dem parallelen הָקִיט und zugleich wegen seiner collectiven Bedeutung haben Targ., Pesch. und LXX (ἐργα, vgl. Aqu. ποιήματα, s. Field) für den Singular מַעֲשֵׂה den Plural gesetzt; ebenso Targ. (מַעֲשֵׂה חַסְדֵּי עַמִּי nach Cod. Reuchl.) und LXX (ὁνειδῆ) für חֲרָפָה. Statt מַעֲשֵׂהָם, das Pesch. durch *in ihren Anschauungen* und Vulg. *in voluntatibus eorum* ziemlich wörtlich, der Targumist aber freier durch *in ihren Gesetzen* (analog dem חֲרָפָה) wiedergibt, finden sich in LXX zwei Übersetzungen: in dem gewöhnlichen Texte ἐν ταῖς ὁδοῖς, welches Nennwort (auch nach Roorda) dem Prädikatsverbum הָלַךְ zu liebe eingesetzt ist (vgl. die häufig vorkommende Redeweise הָלַךְ בְּדַרְכֵי פ' Dt. 19, 9 u. o.), in den Codd. III (Alex.), XII, 22, 23, 26 u. a. (vgl. Syrohexapl., Hieron. u. arab. Übersetzung) dagegen βουλαῖς; da letztere Übersetzung die wörtlichere ist, so wird sie der beliebten Nachbesserung ihre Entstehung verdanken u. nicht, wie Vollers meint, vielleicht die ursprünglichere sein. Analog dem ὁδοῖς statt מַעֲשֵׂהָם ist übrigens im Targ. die Ersetzung des bildlichen Ausdrucks שָׁרָה (wörtlich übersetzt in LXX *συρισμός*, Vulg. sibilus, Pesch. *سحب*) durch אֶשְׁתָּמַמִּי (eig. Infinitiv des Ithpe. אֶשְׁתָּמַם *verstört sein*) *Entsetzen*. — Hartmann meint, dass statt יִשְׁפָּרָה wahrscheinlich יִשְׁפָּרֵה zu lesen sei, weil man nicht einsehen könne, „worauf das suffix. fem. gehen soll, weil im Vorausgehenden lauter masculina waren“. Roorda, der die Begründung für richtig ansieht,

1) Thöricht ist es, wenn Reinke meint, LXX u. Vulg. hätten אֶשְׁתָּמַמִּי statt יִשְׁתִּי gelesen; denn wenn auch das Hithpael active Bedeutung haben kann, so haben es doch die alten Übersetzer nicht so gefasst, wie Hieronymus ausdrücklich bemerkt (s. o.).

macht aber mit Recht darauf aufmerksam, dass man nicht sagen kann: *deine* (des Volkes) *Einwohner*, und er meint, dass auch eine Veränderung gar nicht nöthig sei, wenn man das Feminin-Suffix nicht auf  $\text{יִי}$  V. 12 zurückbeziehe, sondern auf  $\text{יָשָׁ}$  im vorhergehenden Satze, wie auch schon Ewald verbunden hat, indem er übersetzt: *damit ich dich zur Oede mache und ihre Bewohner zum Gezische*. Immerhin ist es nicht unmöglich, dass sich das Suffix in  $\text{יָשָׁ}$  V. 16 erklärt durch Rückbeziehung auf  $\text{יָשָׁ}$  in V. 12 (d. h. im Zusammenhange zum vorigen Satze: *die Einwohner davon*, nämlich *von deinem Lande*). — Statt  $\text{יָשָׁ}$  in dem letzten Satze übersetzen LXX, als ob sie  $\text{יָשָׁ}$  gelesen hätten (fehlt bei Vollers):  $\kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\epsilon\iota\delta\eta\ \lambda\alpha\omega\tilde{\nu}\ \lambda\acute{\eta}\psi\epsilon\sigma\theta\epsilon$ . Es wäre denkbar, dass der griechische Übersetzer so übersetzte, weil er Stellen wie Ezech. 34, 29. 36, 6. 15 im Auge hatte; den ersten Anlass hierzu wird aber wohl der Umstand gegeben haben, dass er den Genetiv  $\text{יָשָׁ}$  nicht, wie es der Zusammenhang fordert, als Genetivus subjectivus erkannte (= *die Schmach, die von meinem Volke ausgeht* d. h. die es mir anthut) und deshalb den Sinn der ganzen Stelle nicht recht erfassen konnte. Nach LXX haben viele Ausleger: Schnurrer, Hess, Struensee, Hartmann, Roorda, Bauer, Cheyne, angenommen, dass  $\text{יָשָׁ}$  wirklich hier die ursprüngliche Lesart sei und dass entweder das End-Mem weggefallen sei oder das Abkürzungszeichen von  $\text{יָשָׁ}$  übersehen worden sei (Schnurrer u. Cheyne). Diese beiden Annahmen sind wenigstens einfacher und besser, als die Möglichkeit, an welche Roorda glaubt: dass der griech. Übersetzer  $\text{יָשָׁ}$  als stat. absol. plur. gelesen habe (s. hiergegen Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm., 24. Aufl., § 87, 1, c). — Mag man nun den Text für ursprünglich halten oder nicht, sicher ist soviel, dass „sich der Vers durch auffallend viele Absprünge in der Construction auszeichnet“ (Hartmann); das Zutrauen zu dem vorliegenden Text kann sich also nur darnach richten, welches Mass von Freiheit und Ungeborgenheit des Ausdruckes man bei einem alttestamentlichen Propheten voraussetzt.

## Cap. VII.

V. 1. Das der Interjection  $\text{יָשָׁ}$  entsprechende  $\text{o}\acute{\iota}\mu\text{o}\iota$  der LXX findet sich im Codex Vatic. und Alex. (nach zweiter Hand), sowie in der syrohexaplarischen Übersetzung doppelt; die Vergleichung von Joel 1, 15, wo dem  $\text{יָשָׁ}$  ein dreifaches  $\text{o}\acute{\iota}\mu\text{o}\iota$  in LXX entspricht, zeigt, dass dies nicht auf doppeltes  $\text{יָשָׁ}$  im hebr. Texte zurückgeht, sondern Nachbildung des griechischen Sprachgebrauchs ist. — Statt  $\text{יָשָׁ}$  ist nach Cod. Jamanensis und Petropol. vom Jahre 1010  $\text{יָשָׁ}$  mit Dagesch im  $\text{ב}$  nach Analogie der Formen  $\text{יָשָׁ}$ ,  $\text{יָשָׁ}$  zu schreiben (Bär u. Delitzsch); auf die Bedeutung ist dies ohne Einfluss, da bei der Vocalisirung des  $\text{ס}$  mit Kamez-Chatuf nur die Ableitung von  $\text{יָשָׁ}$  *das Einsammeln* (des Obstes) möglich ist, mag nun das  $\text{ב}$  mit oder



ohne Dagesch stehen (Pesch. genau entsprechend **לְסוֹף** *Einsammeln*, *Erndte*, mit Genetiv **לְסוֹף**, der im Syr. nur *des Sommers* bedeuten kann; die Vokalisation **לְסוֹף** bei Jakob von Edessa ist durch *συνάγων* der LXX beeinflusst). Anders ist es mit der Vokalisation **סוֹף** (st. constr. plur.) resp. **סוֹף** (st. constr. sing. mit dem sogen. Chirek compaginis wie in **סוֹף** *der die Heerde verlässt* Sach. 11, 47, vgl. Gesenius, Hebr. Gramm., § 90, 3, a; so auch Roorda), bei welcher die Form das aktive Particip von **סוֹף** ist: *wie die* (resp. einer), *welche die Sommerfrucht einsammeln*. Auf diese Vokalisation, die aber wegen des parallelen **סוֹף** *wie Nachlese* nicht rathsam ist, geht die Übersetzung der LXX zurück: *ὡς συνάγων καλάμην ἐν ἀμητῷ wie einer, der einsammelt Halme in der Erndte*, wobei in dem Worte *καλάμην* entweder eine doppelte Übersetzung von **רִנָּה** vorliegt (Vollers), indem letzteres schon durch *ἐν ἀμητῷ* (parallel *ἐν τρυγητῷ in der Weinlese*, beidemale sinngemäss für den hebr. Genetiv) ausgedrückt ist (vgl. *ἀμητός* auch Spr. 26, 1. Jer. 7, 20 für **רִנָּה**), aber durch Verwechslung mit **שָׁר** (wofür *καλάμη* auch Hiob 41, 21. Ps. 82, 12 u. ö. LXX, sowie Ex. 15, 7 Aqu. u. Theod. steht) ein zweites Mal ausgedrückt wurde, oder eine Hinzufügung des Objects nach dem Zusammenhange, weil sowohl das Particip *συνάγων* als das parallele Object *ἐπιφυλλίδα kleine Traube* (die man nämlich für die Nachlese stehen lässt) die Beifügung eines Objects nahelegte. Dieses Nennwort *ἐπιφυλλίς*, wofür Hieronymus *racemi* setzt, steht auch Ri. 7, 2 für **עֵלֶי** (vgl. auch Zeph. 3, 8, wo man irrthümlich **עֵלֶי** statt **עֵלֶי** las); da aber auch *καλάμη* (wahrscheinlich im Sinne von *Stoppel*) Jes. 17, 6 für **עֵלֶי** steht, so könnte man schliesslich auch annehmen, das Nennwort *καλάμη* sei die ältere, weniger passendere Übersetzung von **עֵלֶי** gewesen und dann, als es durch Einsetzung von *ἐπιφυλλίς* überflüssig geworden, als nöthiges Object zu *συνάγων* im ersten der zwei Satzglieder verwendet worden. In Vulg. ist zwar das Particip der LXX nachgebildet worden, das Object *καλάμην* aber nach dem masor. Texte weggelassen und dafür *racemos* zum Object gemacht: *sicut qui colligit in autumnno racemos vindemiae* (wobei **א**, weil so nicht passend, übergangen ist). Eine thörichte Übersetzung bietet Symmachus für **רִנָּה**: *ὡς ἐν τοῖς ἔσχατοις τῆς ὁπώρας wie in der letzten Zeit des Herbstes* (ὁπ. auch Jer. 40, 10. 12. 48, 32; Am. 8, 1 Symm. für **רִנָּה**), indem er **רִנָּה** entweder mit **סוֹף** (*έσχ.* = **סוֹף** 1 Kön. 9, 26. Jon. 2, 6, wofür man irrthümlich **סוֹף** las) zusammenbrachte, oder mit **סוֹף** (*έσχ.* = **סוֹף** Jes. 45, 22. Jer. 16, 18; vgl. noch **סוֹף** *die Enden der Erde* Ps. 2, 8. 22, 28) verwechselte und sodann **א** im zeitlichen Sinne fasste (s. das Lexikon). — Im Folgenden haben Targ. (s. u.), Pesch. (und nach einer *Erstlingsfrucht sehnt sich meine Seele*) und Hier. (*praecoquas ficas desideravit anima mea*) **בְּמִרְהָ** als vorausgestelltes Object von **אִתָּהּ** gefasst, während in LXX **בְּמִרְהָ** zwar zum Vorausgehenden gezogen, aber von **לְסוֹף** abhängig gemacht ist: *τοῦ φαγεῖν τὰ πρωτόγονα* (also statt *Frühfeige* allgemeiner *die Erstlingsfrüchte* = **בְּמִרְהָ**, darnach wohl auch Pesch. ebenso allge-

mein; nur Hier. hat richtig *Frühfeige*). Dagegen ist in LXX nach dem ursprünglichen Texte נפש אמת ganz falsch durch οἱμοι ψυχῇ wiedergegeben; also las man אי resp. man nahm eine Nebenform איה von gleicher Bedeutung an (Vollers); dass dabei von נפש das Suffix unübersetzt blieb, erklärt sich aus der Verbindung mit οἱμοι und daraus, dass man das Folgende davon abhängig machte: *wehe, o Seele, dass ...*; vielleicht aber auch so, dass οἱ dem אי, μοι dem Suffix entsprechen sollte (Reinke), oder so dass statt נפש אמת in anderer Abtheilung der Worte אמת הנפש איב gelesen wurde (Roorda). Die 3 anderen griech. Versionen setzen das fehlende μοι hinzu; eine andere Übersetzung, die in den Codd. 22, 36, 51, 62, 68 u. a. (vgl. Editio Ald., in welcher wie im Cod. 68 α davor steht) erhalten ist und dort den Worten οἱμοι ψυχῇ vorausgeht, lautet: ἐπεπόθησεν ἡ ψυχὴ μου, was Hieron. übersetzt: quae passa est anima mea, so dass er ἐπεπόνθησεν gelesen zu haben scheint (s. Field <sup>1)</sup>); die Übersetzung ist wie viele andere (s. zuletzt 6, 16) aus dem Bestreben hervorgegangen, den masor. Text treuer wiederzugeben. — Das Targum hat eine längere Paraphrase für V. 1, in welcher alle bildlichen Ausdrücke ausgedeutet, zugleich aber als Vergleiche beibehalten sind: *Es sprach der Prophet: Wehe mir, dass ich lebe* (eig. gewesen bin) *beim Schwinden* (כמס mit zeitlicher Bedeutung des נ wie im Hebr.) *der Guten, zur Zeit, wo die Frommen verschwinden von der Erde* (aus V. 2 zur Erläuterung heraufgenommen), *siehe, wie die Spätfeigen des Sommers, wie die Nachlesetrauben nach der Weinlese; nicht giebt es jemand* (יבן), *an dem gute Werke sind: nach Guten* (אבן־טוב masc. plur.) *begehrt meine Seele*. Zu beachten ist nur noch, dass wegen der concreten Bedeutung von ענני (plur. fem. von ענן, ebenso Jer. 49, 9. Ob. 5. Jes. 17, 6) der Genetiv ענני verwandelt ist in den Ausdruck: *nach der Weinlese* (אחר הענן eig. Abpflücken sc. der Trauben).

V. 2. Für LXX εὐσεβής = רבי (sonst in LXX nur für קדוש u. נביא, wenngleich überhaupt selten) ist nach den besten Handschriften (Cod. Vatic. nach Korrektur, Alex., XII, 22, 23, 26 u. a., vgl. Hier. *reverens*, Syrohexapl. رَاحِب, sowie Compl. u. Ald.) εὐλαβής zu lesen (das Adj. nur hier; dagegen das Particip von εὐλαβεῖσθαι für רבי Spr. 2, 8); Aqu. u. Symm. haben dafür ὁσιος (Syrohexapl. اوسى), dem in Vulg. *sanctus* entspricht <sup>2)</sup>. Für die Erkenntniss des hebr. Textes

1) Nach Roorda lautete diese verbessernde Übersetzung ursprünglich ἃ ἐπεπόθησεν ἡ ψυχὴ μου, indem diese Worte hinter πρωτόγονα eingeschaltet waren. Für Ursprünglichkeit von ἃ kann man sich auf Hieronymus (quae ...) berufen, ebenso wie es auch in LXX-Handschriften sich findet. Das ἃ fiel aber aus, weil es identisch mit dem letzten Buchstaben des vorausgehenden πρωτόγονα war, und nachdem dies geschehen war, theilte man hinter φαργείν und verband die Worte πρωτόγονα ἐπεπόθησεν ἡ ψυχὴ μου.

2) Auffallen könnte die sehr prägnante Übersetzung von רבי durch das absolut gebrauchte κατορθῶν ein gut Handelnder; doch findet sich dieselbe Ausdrucksweise auch Spr. 2, 7 u. 14, 11. An eine andere Vocalisation von רבי lässt sich schon darum nicht denken, weil das Particip des Pi. רב, das einzig in Betracht kommen könnte (vgl. Ps. 118 = 119, 128 κατορθούμην für רב),

ist dies ebenso irrelevant, wie die Übersetzung ἐκκέλοιπεν von Aqu., Symm. u. Theod. für שָׁבַד statt ἀπόλωλεν LXX. Dagegen weist das Zeitwort δικάζονται [εἰς αἵματα] (*sie processiren zum Blutvergiesen*), welches in LXX für יִשְׁפֹּךְ steht, nothwendiger Weise auf die Lesung יִשְׁפֹּךְ hin (u. a. Vollers, nach Roorda nur andere Vocalisation יִשְׁפֹּךְ = יִשְׁפֹּךְ), nur dass die Lesart, die an sich einen guten Sinn geben würde, nicht zum parallelen Satzgliede passt, da beide Verba in V. 2<sup>b</sup> (entsprechend der Übereinstimmung in V. 2<sup>a</sup>) bildliche Ausdrücke enthalten, die der Jagd entlehnt sind. Die anderen drei griech. Versionen geben יִשְׁפֹּךְ wörtlich durch ἐνδρεούουσιν (auch Ps. 9, 31. Spr. 7, 12, vgl. 1 Sam. 15, 5; Iiob 31, 9 Aqu., Symm.; Spr. 1, 11 Theod. für שָׁבַד) wieder, wofür in der syrohexaplarischen Übersetzung فَعَلِمَ steht, das auch in Pesch. dafür steht. Dort findet sich statt לְיָמֵם das etymologische Object חֲסִידָן (= insidiae) *sie alle legen Hinterhalt*; jedenfalls liess der Syrer das Object לְיָמֵם deshalb weg, weil die syrische Phraseologie hier die Figura etymologica forderte und durch die Hinzufügung eines Äquivalents für לְיָמֵם, dessen Sinn ja eigentlich in der Redeweise mit enthalten ist, die Wörterzahl des Satzgliedes verändert worden wäre, was man gern zu vermeiden suchte (vgl. zB. zu 4, 10). Betreffs der Paraphrase des Targ.: *alle lauern zu vergiessen unschuldiges Blut*, ist das zu 3, 10 Bemerkte zu vergleichen. — Im letzten Satze hat die verschiedene Auffassung von הָרֶם (zur Vocalisation vgl. Bär u. Delitzsch z. St.), das übrigens keiner der alten Übersetzer in der Bedeutung *Netz* fasst, während sie es alle als eine Art Accusativus adverbialis auffassen (wenn sie nicht das לְ von לְיָמֵם ergänzen), weitere Abweichungen vom masor. Texte nach sich gezogen. Wörtlich übersetzen Pesch. und Vulg.: *jeder seinen Bruder jagen sie zur Vernichtung* (1<sup>1</sup> וְלִפְנֵי); *vir fratrem suum ad mortem venatur*, wobei Vulg. den Ausdruck *Verderben* in Erinnerung an Stellen wie 1 Kön. 20, 42 (vgl. הָרֶם Mi. 4, 13, wo er dafür *interficere* setzt, s. d.) durch den sinnverwandten *Tod* ersetzt (allzuwörtlich bei Aqu. u. Symm. [θηρεούουσιν] ἀναθέματι, wegen der Grundbedeutung von הָרֶם: *Bann*); der Targumist: *einer seinen Bruder*

eben מִיִּשְׁרָיִם lauten müsste, da das מ wohl im Particip des Pual, aber nicht in dem des Piel wegfallen kann. — Zu beachten ist es auch, dass Targ. u. Pesch., vielleicht in Rücksicht auf das folgende בְּאֶדָם, das Adj. יִשְׁרָיִם relativisch übersetzen: *und wer redlich ist unter den Menschen*. Oder sollte dies darauf hinweisen, dass sie sammt LXX יִשְׁרָיִם lesen zu müssen glaubten, dies aber als abgekürzten Relativsatz (ohne אֲשֶׁר, zur Fortführung des Adjectives הָרֶם) auffassten; hiergegen spricht aber der Gebrauch des Adjectivs in Targ. u. Pesch. (שְׁרִיט, 2<sup>2</sup>), während κατορθῶν gerade darauf hinweisen könnte.

1) Sonderbarer Weise meint Roorda, die Übersetzung *zur Vernichtung* in Pesch. entspreche dem Textworte לְרֶם (ohne Jod), welches der Syrer irrthümlicher Weise לְרֶם (= *silentio, tacite, clanculum*) gelesen habe; aber thatsächlich entspricht sie dem הָרֶם, wie auch die Vergleichung der anderen Übersetzungen beweist (s. o.) — In einigen Bibelhandschriften findet sich allerdings auch die Schreibung לְרֶם, was in mehreren derselben ganz falsch לְרֶם zu ihrem Blute vocalisirt ist.

überliefern sie zur Vernichtung (מִסְרִין לְהַמָּרָא) hat dem Nennwort מִסְרִין zu liebe das Zeitwort verändert, ohne ein anderes hebr. Zeitwort im Auge zu haben, nur deshalb, um eine gebräuchliche Rede-weise an Stelle des ihm allzu prägnant erscheinenden Ausdrucks zu setzen. Wenn aber in LXX für יִצְרוּ דָּרָם steht: ἑκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ ἐκθλίβουσιν ἐκθλίβῃ, so könnte man zwar diese Übersetzung sich auf ähnlichem Wege wie die des Targum entstanden denken, indem nämlich dem ἐκθλίβῃ *Bedrückung* (als freierer Wiedergabe von דָּרָם) zu liebe auch das Zeitwort ἐκθλίβειν gewählt wäre; da aber ἐκθλίβῃ sich sehr wenig mit דָּרָם deckt, so wird man von dem Zeitwort ἐκθλίβειν auszugehen haben, wenn man die Entstehung der Übersetzung erklären will: ἐκθλίβειν steht Jer. 10, 17. Zeph. 1, 18 (vgl. Dt. 28, 22 sec. Oxon.) für יִצְרוּ דָּרָם, das Hifil von יָצַר, sowie Ri. 2, 15 und Ri. 11, 7 für das stammverwandte und impersonelle Kal יָצַר mit dem Dativ; darnach wird der griechische Übersetzer gelesen haben: יִצְרוּ (so auch Schleusner und Roorda) resp. richtiger יִצְרִי (von יָצַר) für יִצְרוּ, und statt דָּרָם vielleicht יָצַר resp. יָצַר (als Derivat von יָצַר, zur Verstärkung dem Zeitworte beigelegt, gedacht, so Vollers); wahrscheinlicher aber erscheint folgende Erklärung des ἐκθλίβῃ: da zu dem Zeitworte ἐκθλίβειν das Nennwort דָּרָם nicht passte, so brachte er dadurch eine erträglichere Wendung hervor, dass er dafür das Derivat ἐκθλίβῃ einsetzte, was er auch dann thun konnte, wenn er dem Accus. דָּרָם hier die Bedeutung *zur Vernichtung* beilegte.

V. 3. Hier hat der Infinitiv לְהַיָּשִׁיב betreffs seines syntactischen Verhältnisses zum vorhergehenden Satze und seiner Beziehung zu dem Adjectiv דָּרָם den Auslegern grosse Schwierigkeit bereitet. Targ. u. Pesch. haben zu דָּרָם, um es dem Begriffe von לְהַיָּשִׁיב adäquat zu machen, die Negation ergänzt (vgl. zB. 2, 1 LXX), indem das Targ. nur frei den Sinn, der sich so ergibt, wiedergibt: *Übles thun sie* (מַבְאִישִׁין), *und nicht thun sie Gutes* (מִישְׁבִּין), während Pesch.: *zum Bösen sind geschickt* (eig. zurechtgemacht, מְסַמְכִין, part. von מָסַךְ Pael, s. o. zu 2, 7) *ihre Hände und nicht thun sie Gutes* (מְסַמְכִין, part. von מָסַךְ Afel), eine doppelte Übersetzung des לְהַיָּשִׁיב giebt; denn wiewohl man das Prädikatsparticip מְסַמְכִין als eine prägnante Wiedergabe des in der Präposition עַל liegenden Sinnes ansehen könnte (vgl. zB. Ps. 33, 18 יְיָ יִהְיֶה אֵל יֵיךְ יִהְיֶה אֵל יֵיךְ *das Auge des Herrn ist gerichtet auf . . .*), so legt es doch die gleiche Abstammung des Particips מְסַמְכִין nahe, dass dieses den Infinitiv לְהַיָּשִׁיב wiedergeben soll (wobei dann עַל in abgeschwächter Bedeutung für אֵל oder לָ steht; so Rosenmüller), weshalb es am wahrscheinlichsten ist, dass der Satz *und nicht thun sie Gutes* ein späterer Zusatz (aus dem Targum?) ist, der eingeschaltet wurde, weil man nicht sah, dass לְהַיָּשִׁיב bereits durch מְסַמְכִין ausgedrückt war. Dabei wird der Infinitiv als an Stelle des Verbum finitum stehend aufgefasst, wozu aber das לָ nicht passt, ohne dass



man dadurch eine Lesung = היטיב [א] rechtfertigen könnte<sup>1)</sup>. Auch LXX fassen es als Prädikat: ἐπὶ τὸ κακὸν τὰς χειρὰς αὐτῶν ἐτοιμάζουσιν (vgl. Nah. 3, 8 ἐτοιμάσαι für היטיב, das man היטיב las), wobei das Zeitwort wenigstens insofern sich rechtfertigen lässt, als היטיב manchmal die Bedeutung *zurechtmachen, bereiten* hat (Ex. 30, 7. 2 K. 9, 30). Aber auch in Vulg. ist היטיב ins Verbum finitum aufgelöst, indem er dem Ilifil gegen den Sprachgebrauch des AT. deklavativen Sinn beilegt (s. zu האוכה 6, 11): *für gut erklären* u. darnach übersetzt *malum manuum suarum dicunt bonum*, wobei freilich die Verbindung von היטע mit פנים wegen des Artikels beim ersteren einen schweren grammatischen Fehler in sich schliesst. — Im zweiten Satze von V. 3 haben Targ., Pesch. u. Vulg. den masor. Text möglichst wörtlich wiedergegeben. Doch hielten erstere des Verständnisses halber kleine Ergänzungen für nöthig: Targ. *der Richter sagt: thue mir [etwas]* (resp. absolut: *arbeite für mich*), *dass ich dir vergelte* (שליש nach Cod. Reuchl.); hier ist also שליש richtig als Derivat von שלם *erfüllen, vergelten* gefasst, nur dass der Gedanke insofern etwas anders gewendet ist, als die Vergeltung nicht für vorherige Entscheidung des Richters eintritt, sondern der Entscheid als Vergeltung für das Bestechungsgeschenk gedacht ist. Pesch. *der Fürst fordert: gieb, und der Richter sagt: gieb Bestechungsgeschenk*; dagegen ist die allzuwörtliche Übersetzung der Vulg. (*et iudex in reddendo est*), die vielleicht der des Symmachus: ἐν ἀνταποδόσει, nachgebildet ist, wohl kaum recht verständlich. Nur die LXX haben anders gelesen; denn ihre Übersetzung: ὁ κριτῆς εἰρηνικοὺς λόγους ἐλάλησε, geht zurück auf die Lesung שלום (s. λόγοι εἰρηνικοί für הלוי Dt. 2, 26; vgl. Dt. 2, 11 und Symm. Ps. 36, 37), bei welcher sich folgender Sinn ergibt: *der Richter redet in Frieden* (d. h. *in friedlicher, gütlicher Weise*). Dabei ist das Nennwort λόγους aus dem Zusammenhange hinzugefügt, היטע als Prädikatsparticip heraufgenommen (eventuell, wegen des Aorist, in der Form היטע, worauf Roorda auch *locutus est* der Vulg. zurückführt) und היטע, das nun überflüssig gewordene Subject des folgenden Satzes, weggelassen; wenigstens erscheint diese Annahme einfacher, als wenn man λόγους auf היטע und

1) So, durch Ergänzung eines לא, das später ausgefallen sein sollte (also לא להיטיב), erklärten Dathe und nach ihm Bauer die Übersetzung von Targ. u. Pesch. (s. auch Hubigantius z. St.). Dagegen Schnurrer (dem Justi folgt) denkt an den Ausfall eines ursprünglichen ם vor להיטיב (also מלהיטיב = *so dass sie nicht Gutes thun*), das allerdings wegen des unmittelbar vorhergehenden ם von כפיה (wofür Schnurrer כפם voraussetzt) leicht ausfallen konnte. Hartmann hält das eine oder das andere für möglich. Aber beide Auskunftsmittel sind auch nach Roordas Urtheil nicht nöthig (s. o.), so ansprechend auch das letztere ist. Ausserdem setzt Bauer, gleichfalls ohne Noth, für die Übersetzung der LXX u. Vulg. die Lesung היטיבו oder היטיבו voraus. — [Für ויעבדוהו will Hartmann

lesen תורה, was er unter Vergleichung des arab. Zeitwortes عاب latuit und des hebr. Nennwortes תי Hiob 31, 35 durch *et occultat querclae s. litis instrumentum* übersetzt.]

ἐλάλησε auf eine falsche Lesung für הגדול zurückführen wollte <sup>1)</sup>, wozu auch die Reihenfolge der Wörter nicht passt. Weil also דבר in LXX zum Vorausgehenden gezogen ist, so sind die folgenden Wörter הנה נפש הוא so übersetzt: *καταθύμιον ψυχῆς αὐτοῦ ἐστίν* das *Erwünschte seiner Seele ist es* (הוא neutrisch gefasst), d. h. darauf, auf die Erlangung von Geschenken durch parteiisches Gericht, ist sein ganzes Sinnen gerichtet. Das letzte Wort des Satzes aber, ויעבירה, ist in LXX und, wohl darnach, auch in Pesch. in anderer Lesung zum folgenden Satze gezogen worden (s. d.), was auch Roorda als einzig richtige Verbindung bezeichnet, indem er zugleich ויעבירה הטיב abtheilt und vocalisirt und dies so übersetzt: *et perplexos faciunt probos instar spineti*. — In Vulg. ist ויעבירה durch *et conturbaverunt eam* (sc. animam, aus *desiderium animae suae* genommen) wiedergegeben; er hat also das Suffix der 3. fem. sing. fälschlich auf נפש bezogen und עבר wegen dieses Objects, durch das es bildliche Bezeichnung eines psychologischen Vorganges wurde, freier im Sinne *verwirren* gefasst, nicht aber das allerdings ziemlich ähnliche עבר dafür gelesen. Die Übersetzung des Targum: *wehe über sie* (die Grossen), *dieweil sie sie* (sc. die Seele; denn הנה ist durch den plur. masc. תהמידין *die Gelüste* wiedergegeben) *verderbt* (d. i. zu Grunde gerichtet) *haben* geht zunächst auf die Lesung הנה für הוא zurück (nach Roorda dagegen auf die Vocalisation ויעבירה וי vae, *perverterunt eam* statt ויעבירה); sodann ist das Zeitwort עבר entweder ganz frei übersetzt resp. mit dem Begriffe vertauscht, den der Targumist dem Zusammenhange nach für angemessen hielt, oder es ist עבר *krümmen, niederdrücken* resp. ein anderes Zeitwort mit der Bedeutung *verderben* dafür gelesen worden. Bei Symmachus, der nach der masor. Versabtheilung übersetzt, finden sich für ויעבירה die Worte: *und gleich den Fetten ist seine Fetttheit* (Syrohex. *סלכא כחמא כחמא*, d. i. nach Field etwa: *καὶ κατὰ τοὺς δασεῖς ἢ δασύτης αὐτοῦ*); dies schliesst sich daran an, dass עבר fem. *dicht belaubt* Ez. 6, 13. Lev. 23, 40 (ebenso Neh. 8, 7 bei Aqu., Symm. u. Theod., sowie עבר Ez. 31, 3 *dichter Zweig* bei Aqu. u. Theod.) durch das Adj. *δασύς* wiedergegeben wird, wornach er in die Worte den Sinn legte, dass die Oberen des Volkes geil geworden seien (vgl. Dt. 32, 15); wie er aber aus den hebr. Wörtern seine Übersetzung ableitete, lässt sich schwer sagen: vielleicht schwankte er, ob er ויעבירה oder ויעבירה lesen sollte und setzte daraus den Satz, wie er für den Zusammenhang der Stelle passend erschien, zusammen. — Für הנה findet sich in einer Handschrift die Variante אנה;

1) So Roorda, welcher folgende Vorlage voraussetzt: בשלומי הגדול לדבר (also י statt ו vor הגדול u. andere Worttheilung), was er so vocalisirt: בשלומי הגדול, indem er meint, der griech. Übersetzer habe verkehrter Weise שלומי als ein Derivat von שלום (darnach פשׁ = pacifice) angesehen und entweder das ל in לדבר nach aramäischer Weise als Accusativ-Zeichen aufgefasst oder auch הגדול verbunden u. s. w. Hierauf gründet er dann seinen Verbesserungsvorschlag: והשפט בשלומי הגדול, was er so übersetzt: *et iudex pro remuneratione proceris pronuntiat quod cupit hicce*, wobei das Pronomen הוא als zur Verstärkung für das Suffix in נפש beigesetzt (Gesenius, hebr. Gramm. § 121, 3) gedacht ist.

dieselbe erklärt sich daraus, dass die Bedeutung *Gelüst, Gier* sich häufiger in אָהָה (zB. Dt. 12, 15. 20. Jer. 6, 24; nur Hos. 10, 10 ohne נָפֶשׁ; vgl. אָהָה נָפֶשׁ in V. 1) als in הָהָה findet, welches letztere meist *Verderben* bedeutet (Roorda). Diese letztere Bedeutung hat man auch hier finden wollen, und so erklärt sich auch die Lesart הָהָה plur. für הָהָה sing. in einer Handschrift, weil nämlich in der Verbindung הָהָה הָהָה eben der Plural gewöhnlich ist (vgl. Ps. 52, 4. 9. 55, 12. Spr. 11, 6). — Ewald meint, dass man die Worte אָהָה אָהָה entweder übersetzen müsse: *man bittet den Fürst*, oder dass man richtiger אָהָה als Passiv von Pi. אָהָה lese, weshalb er den Satz so wiedergiebt: *ob der Missethat der Hände — die gut zu machen — wird der Fürst gebeten und der Richter durch Bezahlung*.

V. 4<sup>a</sup>. In LXX lautet der Anfang: καὶ ἐξελοῦμαι τὰ ἀγαθὰ αὐτῶν ὥς σῆς ἐκτροῶγων καὶ βαδίξων ἐπὶ κανόνος ἐν ἡμέρα σκοπιᾶς und *ich werde vernichten ihre Güter, wie eine Motte, die ausnagt und regelmässig einherschreitet* (d. h. unaufgehalten sich weiterfrisst), *am Tage der Warte* (resp. des Spähens). Hier hat der griech. Übersetzer zunächst statt das Zeitwort עָבַר das zum folgenden passende Zeitwort עָבַר im Hifil gelesen<sup>1)</sup> (so Schleusner II, 383), das zB. 2 Chron. 15, 8 in der Bedeutung *wegtilgen* (LXX ἐκβάλλειν) vorkommt, und es dem Zusammenhange zu liebe in der ersten Person übersetzt (da sich kaum annehmen lässt, dass er auch die erste Person in seiner Textvorlage vorfand, wie Reinke, Vollers u. a. wollen); dann fasste er טוב sächlich, anstatt persönlich, u. drückte es als Collectivbegriff durch den Plural aus; ferner las er statt עָבַר mit Ergänzung des Nennworts *Motte* עָבַר *wie ein fressendes* [Thier]<sup>2)</sup>, wozu er dann die folgenden zwei

1) Der Vorschlag Vollers', עָבַר statt עָבַר als die Lesart, die dem griech. Übersetzer vorlag, anzunehmen, scheitert daran, dass עָבַר wohl *überfallen, schrecken* (zB. 1 Sam. 16, 14) bedeutet, nirgends aber in der Bedeutung *vertilgen, wegnehmen* vorkommt. Noch weniger annehmbar ist die Zurückführung des καὶ ἐξελοῦμαι auf eine Lesung עָבַר durch Roorda, der das Zeitwort عِبَ penitus tollere, extirpare vergleicht, indem er die sehr unwahrscheinliche Vermuthung ausspricht, dass der griech. Übersetzer das Wort aus dem Aramäischen, wo es wohl auch vorhanden gewesen sein werde, gekannt habe; ebenso wenig befriedigt sein zweiter Vorschlag, עָבַר (Pi. von עָבַר = et cessare faciam) zu lesen. Ebenso ist es nicht nöthig, mit Schleusner (II, 383) anzunehmen, dass der griech. Übersetzer das ה von ויעבירה unrichtiger Weise zu טובם zog (so auch Roorda). Vielmehr muss man annehmen, dass er an Stellen, die er nicht verstand, sich eben zu grösseren oder geringeren Änderungen seines Textes veranlasst sah.

2) Es ist deshalb nicht nöthig, mit Cappellus (Notae crit. p. 94) anzunehmen, dass der griech. Übersetzer עָבַר las. Auch Vollers scheint dies nicht für nöthig zu halten, indem dieser, wie Roorda, in עָבַר resp. עָבַר den Sinn *der Abnager* = *die abnagende Motte* findet, vgl. hierzu die Bemerkung Vollers': „הָהָה ist *wegzehren, abfeilen*, endlich vom Feuer: *wegfressen*; vgl. fürs Syrische הָהָה = χαράσσω 4 Regg. 17, 11 hex. Am. 7, 14 Theod. u. ἡ ἀνστηρός, στρουφνός bei Galen“ (ähnlich, nur vom Arab. ausgehend, schon Schnurrer). Richtiger ist zu sagen, dass עָבַר auch rücksichtlich der genannten Bedeutung von der Grundbedeutung *knirschen, knistern* ausgeht. — Verfehlt ist auch die Conjectur Bochart's (Hierozy. P. II, p. 518), dass der griech. Übersetzer עָבַר statt

Wörter als abgekürzten Relativsatz (ohne אֲשֶׁר) ansah: *welches einhergeht*, nur dass er das Particip βαδίζων durch καὶ dem durch Einfügung des Nennworts σῆς zum Attribut gewordenen ἐκτρώγων coordinirte; das ישר vocalisirte er entweder יִשָּׁר resp. יִשָּׁר, indem er dem Zeitwort יִשָּׁר (vielleicht unter Vergleichung von 1 Sam. 6, 12) die Bedeutung *geradeaus gehen* beilegte, oder יִשָּׁר = יָאִשָּׁר (Schleusner I, 532), da das Piel אִשָּׁר Spr. 4, 14 in der intransitiven Bedeutung *einhergehen* vorkommt (vgl. auch הִלֵּךְ), oder auch יִשָּׁר (so auch Schnurrer u. Vollers) unter Vergleichung von Jes. 57, 9, wo sich das Zeitwort יִשָּׁר in der Bedeutung *ziehen, einhergehen* findet; ferner las er מְשִׁירָה Maass statt מְשִׁירָה Hecke (was insofern eigentlich nicht zulässig ist, weil dieses Nennwort im AT. zB. Ez. 4, 11. 16 nur in der concreten Bedeutung *Maass*, sc. für Flüssigkeiten, LXX μέτρον vorkommt)<sup>1)</sup>, indem er entweder das vorgesetzte מ der Präposition wegen des folgenden מ übersah resp. als unnöthig wegliess oder direkt מְשִׁירָה (Vollers), nicht aber מְשִׁירָה (Schleusner) lesen zu können glaubte; schliesslich zog er יוֹם מַצָּה als Accus. adverbialis zu den vorausgehenden Worten und las entweder מַצָּה (Vollers), für welches Nennwort σπονιά *Warte* auch 2 Chron. 20, 25. Jes. 21, 8 (vgl. 1 Sam. 22, 3 in einer anderen griech. Übersetzung) steht, indem er aus der Endung irrthümlich מַצָּה herauslas (s. u.), oder er las wie wir מַצָּה, vocalisirte es aber מַצָּה (entweder für das correcte מַצָּה von מַצָּה sing. oder als Plural masc. in abstractem Sinne, vgl. Gesenius, Hebr. Gramm., § 108, 2, a)<sup>2)</sup> und liess das Suffix der 2. Sing. unübersetzt, da er dasselbe Suffix beim folgenden Nennwort מַצָּה auszudrücken hatte u. es deshalb beim ersten für entbehrlich hielt. — In Pesch., wo auch וַיַּעֲבִירָהּ mit V. 4 verbunden ist, lautet die Übersetzung: *und sie missachten ihr Gutes wie einen Lappen, den die Motte gefressen hat*. Hier ist der Einfluss der LXX unverkennbar; nur sind einige Worte anders gelesen und das Ganze vereinfacht: für וַיַּעֲבִירָהּ las der Syrer [וַיַּעֲבִירָהּ], vertauschte

קָרָב gelesen habe, was schon um deswillen unzutreffend ist, weil קָרָב, obgleich Hiob 13, 28. Hos. 5, 12 parallel dem Nennwort מַצָּה *Motte* stehend, doch nicht gleiche resp. ähnliche Bedeutung hat.

1) Schleusner (III, 177) meint dagegen (im Anschluss an Schnurrer), κανόν stehe hier in der Bedeutung *Säule* und entspreche wirklich dem hebr. מְשִׁירָה *Zaun*, was er dadurch glaubhaft zu machen sucht, dass er chald. סכין columna vergleicht. Doch erwähnt er auch die oben gegebene Identification mit מְשִׁירָה. Ganz anders, aber schwerlich richtig, leitet Roorda die Übersetzung der LXX aus den Worten des hebr. Textes ab. Nach ihm fasste der griech. Übersetzer ישר als Adverb (= rectā), was er durch ἐπὶ κανόνος wiedergab; und מַצָּה sah er als part. Hifil von מָשַׁךְ = מָשַׁךְ *ziehen* = *procedere* an und setzte darum βαδίζων dafür ein.

2) Wenngleich LXX u. darnach Vulg. (speculatio), sowie Targ. (סְבוּרָה *Hoffnung*; betreffs des Zusammenhanges s. zu 4b) das Wort מַצָּה durch den Singular wiedergeben, so braucht man doch deshalb keine Lesung מַצָּה vorauszusetzen (so Bauer); und wenn Cod. Regiom. מַצָּה hat, so ist die Schreibung höchst wahrscheinlich durch den Gedanken an מַצָּה *Warte* resp. direct an die Übersetzung der LXX bedingt. Die Fassung von מַצָּה = *Hoffnung* in Targ. ist bedingt durch Stellen wie Jer. 6, 17 u. Ez. 3, 17, wo von den Propheten als den Spähern in die Zukunft (richtiger *den Wächtern des Volkes*) die Rede ist.



also עָבַר mit הָעֵבַר *verabscheuen* (Dt. 7, 26. Ps. 5, 7. Hiob 9, 31. 19, 19), und bei dem Folgenden hat er nur die Übersetzung so umgestaltet, dass sie als Object zu seinem Prädicatsverbum *verachten* passte, indem er höchst wahrscheinlich von einer Rücksichtnahme auf den hebr. Text ganz absah, da er ihn nicht verstand. Wenigstens erscheint die Darlegung, die Roorda giebt, um die Entstehung der Übersetzung zu erklären, allzu künstlich; denn nach ihm hat der Syrer הִרֵק passivisch gefasst = *etwas Zerrissenes* (d. i. also *ein Lappen*), ferner יִשָּׁר von שָׁרַר oder נָשַׁר *zertrennen*, *zersägen* abgeleitet und es als Passivum vocalisirt: יִשָּׁר oder יִשָּׁר (der *zersägt wird* von der Motte) und schliesslich מְסוּכָה statt מְסוּכָה gelesen, diesem Nennwort mit der Grundbedeutung *Säge* aber die Bedeutung *Motte* beigelegt (!). — In Targ. findet sich wieder wie in V. 1 (s. d.) eine Ausdeutung der bildlichen Schilderung, wobei die Bilder als Vergleichen beibehalten sind: *der Bessere unter ihnen — schwer ist aus seiner Hand sich loszuwinden* (wörtlich: herauszukommen), *wie von einem Dornstrauch*, und *der Gerechte unter ihnen ist* [schädlicher] *mehr als die Umzäunung eines schlechten Zaunes*<sup>1)</sup>; es ist also sowohl מְסוּכָה richtig persönlich gefasst und auch das מִן seinem comparativen Sinne nach erfasst. Abgesehen davon, dass Hieronymus diese letztere Pointe des hebr. Ausdrucks übersehen oder wenigstens in der Übersetzung übergegangen hat (vielleicht der Gleichmässigkeit der Satzglieder zu liebe), ist die Übersetzung der Vulg. wortgetreu und sinngemäss zugleich: *qui optimus in eis est quasi paliurus: et qui rectus quasi spina de sepe* (das מִן von מְסוּכָה partitiv gefasst: ein Dorn als etwas von einer Hecke); ähnlich Symm. ὥς ἐξ ἐμφοραμοῦ *wie aus einer Umzäunung*, was seinem Sinne nach kaum verständlich sein konnte. Da nun bei Symmachus auch in anderer Beziehung Übereinstimmung mit Vulg. vorliegt (ὁ ἀγαθὸς ἀπὸ τῶν ὥς ἀκανθα<sup>2)</sup>), so scheint Hieronymus in V. 4<sup>a</sup> sich an ihn angeschlossen zu haben. — Statt der Worte יִשָּׁר מְסוּכָה hat man mit anderer Wortabtheilung entsprechend dem parallelen מְסוּכָה *ihr Bester* auch lesen wollen יִשָּׁר מְסוּכָה *optimus in illis tanquam ex sepe est* (Justi nach Schnurrer; vgl. סִבָּה *Dickicht* Hiob 38, 40). Houbigant will יִשָּׁר מְסוּכָה lesen, indem er sich auf die Übersetzung der Vulgata *quasi spina* beruft; aber das Nennwort spina ist dort Einschaltung und *quasi spina de sepe* geht auf מְסוּכָה [מ] zurück (s. o.). Andere wieder (zB. Bauer, vgl. Justi) lesen יִשָּׁר מְסוּכָה *der Redlichste unter ihnen ist wie* (פִּי zu ergänzen) *eine Dornhecke*.

V. 4<sup>b</sup> (von מִצְפִּיד an). — In LXX beginnt der neue Satz erst mit dem Nennwort פְּקִרְתִּיךָ, das pluralisch vocalisirt gedacht ist: פְּקִרְתֵּיךָ

1) In der Polyglotte ist בִּישָׁר ganz irrtümlicher Weise mit dem Folgenden verbunden worden: *dies mala, in qua bonum exspectabas* (s. u. zu V. 4<sup>b</sup>), worauf schon Schnurrer hingewiesen hat, der zu übersetzen vorschlägt: *dies quo te respiciet* (?).

2) Auch Theod. hat ὥς ἀκανθα, Aquila dagegen ὥς βολίς, was auf die Lesung פְּקִרְתִּי statt כְּהִרְתִּי hinweisen würde, da βολίς *Geschoss* auch sonst für פְּקִי steht: Num. 29, 8. Jer. 9, 8. Hab. 3, 16 (vgl. noch 1 Sam. 14, 14, wo statt הָצִי *Halfe* הָצִי gelesen wurde).

αἱ ἐκδικήσεις σου; dabei findet sich vor diesen Worten die Interjektion οὐαί, in vielen und wichtigen Handschriften (Codd. Vatic., Alex., XII, 26, 49 u. a., vgl. Syrohex., Hier., und Edit. Ald.) sogar doppelt (s. V. 1)<sup>1)</sup>; dieses οὐαί könnte die Folge einer Lesung וַאִי oder aus dem folgenden αἱ entstanden sein (Vollers, s. o.), besser aber ist es anzunehmen, dass man den Beginn des eine Drohung enthaltenden neuen Satzes damit markiren wollte. Doch ist mit Roorda der Text ohne οὐαί als der richtige anzusehen, vielleicht in der Verbindung: ἐν ἡμέρα σκοπιᾶς σου αἱ ἐκδικήσεις σου ἤκασιν; möglich wäre es auch, dass die Interjektion οὐαί nur auf eine falsche Lesung statt σου αἱ (mit Weglassung des σ wegen des Schlusses von σκοπιᾶς) zurückzuführen wäre (s. noch Roorda z. St.). — Während Targ. hier wieder paraphrasirt: *der Tag deiner Hoffnung auf Gutes, die Zeit der Ahndung der Sünden* u. Vulg. bis auf die nach LXX σκοπία gewählte Übersetzung von מַצְפֵּיךְ = מַצְפָּה<sup>2)</sup> wörtlich *dies speculationis tuae, visitatio tua* (weil יום nicht auch grammatisches Nomen regens zu פָּקַדְךָ sein kann) übersetzt, hat Pesch. פָּקַדְךָ hier gegen den Zusammenhang in gutem Sinne gefasst: **צַדִּיקָא** Rettung (vgl. פָּקַד von Heimsuchungen Gottes im guten Sinne Gen. 21, 1. 50, 24. 1 Sam. 2, 21, sowie פָּקַדְךָ Hiob 10, 12)<sup>3)</sup>. — Das Nennwort מְבוֹכָה übersetzen LXX u. Pesch. durch *Weinen, Klage* (κλανθμοί, Pesch. **مَبُوحَة** eig. *Klagehaus* = *Todtenklage*); sie leiteten das Wort also irrthümlich von בָּכָה *weinen* ab, ohne dass man an eine Lesart wie מְבִיכָה als Derivat von בָּכָה (so Schleusner) oder an eine Vocalisation מְבוֹכָה oder מְבוֹכָה bei falscher Ableitung von בָּכָה (so Roorda) zu denken hätte. Beachtenswerth ist noch die Notiz von Hieronymus, welcher seine Übersetzung auf folgende Weise rechtfertigt: *Visitatio tua venit; nunc erit vastitas eorum, id est habitatorum, sive obsidio*; MABUCHA enim magis πολιορκίαν et φρούρησιν, id est, *obsidionem et custodiam, quam vastitatem* in Hebraeo sonat; darnach verwechselte er מְבוֹכָה mit מְבוֹכָה, das Nah. 2, 11 in der Bedeutung *Leere, Öde* vorkommt, dieses letztere aber wiederum mit מְבוֹכָה Bedrängniss (zB. Zeph. 1, 15, vgl. in derselben Bedeutung מְבוֹכָה, wofür Jer. 19, 9 in LXX πολιορκία steht). Diese letztere Verwechslung war vielleicht dadurch befördert worden, dass bei beiden Wörtern auch Formen ohne ם in gleicher Bedeutung sich finden: בִּיכָה Nah. 2, 11 u. בִּיכָה Spr. 1, 27. — In Cod. Kennic. 17 findet sich die Variante מְבוֹכָה d. h. (nach Jes. 18, 2. 7. 22, 5)

1) In der syrohexaplarischen Übersetzung ist οὐαί mit Obelos versehen, während es in den oben angeführten Handschriften und in der Ald. ohne Obelos steht (s. Vollers).

2) Ausser in Pesch. (מַצְפֵּיךְ מַצְפָּה) findet sich nur noch bei Symmachus wörtliche Übersetzung von מַצְפֵּיךְ: ἐν ἡμέρα τῶν προσκοπευόντων σοι, — was Hier. nicht nachgeahmt hat (betr. V. 4<sup>a</sup> s. o.; vgl. noch das Folgende: ἡ ἐπισκοπή σου ἤλθῃ); s. auch noch die Übersetzung von מְבוֹכָה.

3) Ganz unnöthig ist darnach die Annahme, dass der Syrer פָּקַדְךָ (vgl. hebr. פָּקַד befreien Klage). 5, 8. Ps. 136, 24) statt פָּקַדְךָ gelesen habe. Auch Roorda hält dies für falsch und giebt die oben gegebene Erklärung.

*ihr Niedertreten*, womit sich der Sinn verbindet: nun werden sie auch, zur Strafe für solches Verhalten, von den Feinden unterjocht (oder zertreten) werden. Es ergibt sich sonach ein ganz passender Sinn, wodurch sich aber zugleich diese Variante als bewusste Verbesserung verräth.

V. 5. In LXX und Pesch. findet sich statt נַח der Plural *Freunde* (in Pesch. beidemale das Suffix der 2. plur. masc. nach dem Zusammenhange ergänzt) und statt נַחֲמֵי gleichfalls der Plural, nur dass der Syrer es richtig durch **نَحْب** *Nächster* = *Verwandter* (auch s. v. a. *Nachbar*), der griech. Übersetzer es aber irrthümlich durch ἡγούμενος *Vorgesetzter* (darnach Vulg. *dux*) wiedergiebt (ebenso Spr. 2, 17 Symm.), indem er an die Bedeutung *Familienhaupt* denkt, welche das Nennwort נַחֲמֵי Gen. cap. 36. 1 Chron. 1, 51 — cap. 4 und Zach. 12, 5. 6 hat. Dieser Plural geht natürlich nicht auf eine andere Lesung zurück, sondern erklärt sich, wie sonst häufig, daraus, dass die beiden singularischen Nennwörter die ganze Gattung bezeichnen. — Ebenso ist es mit der Wiedergabe von נְאֻמֵּי־הַמֶּלֶךְ durch *die Worte deines Mundes* in Targ. u. Pesch.; auch hier meinten die Übersetzer nicht anders lesen zu müssen, sondern sie übersetzten nur so, dass sich der Ausdruck bequemer an das Prädikatsverbum anschloss. Die Wiedergabe dieser Worte in LXX: [φύλαξαι] τοῦ ἀναθέσθαι τι αὐτῇ *hüte dich, ihr etwas mitzutheilen*, kann sich entweder so erklären, dass der Übersetzer denselben Sinn wie in Targ. u. Pesch. durch Auflösung in die Infinitivconstruction ausdrücken wollte, oder er dachte an die Redeweise פֶּתַח־פִּי *den Mund öffnen* (zB. Ps. 38, 14. Spr. 31, 26) und fasste פֶּתַח־הַמֶּלֶךְ als gleichbedeutend mit פֶּתַח־הַמֶּלֶךְ *das Aufthun des Mundes* (Ez. 16, 63. 29, 21), also wörtlich: *bewahre* (= achte auf) *das Aufthun deines Mundes*. — Den Ausdruck נְאֻמֵּי־הַיֵּבֶת erklärt der Syrer durch *dein Weib*; ähnlich in Targ. *das Weib deines Ehebundes*.

V. 6. Auch in diesem Verse sind die Übersetzungen nicht vom masor. Texte abgewichen. Wenn es im Targ. heisst: *die Tochter zankt* (Cod. Reuchl. נִצְנְצָה prädicatives Particip vom Zeitwort נִצַּץ; Polygl. נִצְנְצָה part. Piel in derselben Bedeutung) *mit ihrer Mutter, die Schwiegertochter verachtet* (נִצְנְצָה part. vom Afel נִצַּץ *geringschätzen*) *ihre Schwiegermutter*, so ist das erstere Zeitwort sinngemässe Wiedergabe von קָם *aufstehen* (= sich auflehnen) *gegen* und das zweite ist dem Zusammenhange nach (vgl. im ersten Satze des Verses נִבַּל Pa., = hebr. נִבַּל, in derselben Bedeutung) hinzugefügt; und wenn in LXX zu ἐχθροὶ hinzugefügt ist πάντες, so geht auch dieser Zusatz auf die Willkür des Übersetzers, nicht auf eine Textvariante zurück. Nach Roorda wäre sogar die ursprüngliche Übersetzung eine ganz wörtliche: ἐχθροὶ πάντος οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, indem נִצַּץ also in der Bedeutung *jeglicher* gefasst wäre (s. Gesenius, hebr. Gramm., § 124, Anm. 1); die Veränderung dieser Worte zu der jetzt vorliegenden Textgestalt erklärt aber Roorda so, dass zu ἐχθροὶ nach dem hebr. נִצַּץ *ἀνδρες* und zu οἱ nach hebr. נִצַּץ *ἀνδρες* beigelegt wurde (in manchen Hand-

schriften auch nur eins von beiden), so dass es alsdann nahe lag πάντες statt πάντος zu schreiben. Übrigens vermuthete schon Schnurrer statt πάντες einen Genetiv an Stelle von שׂא; nur nahm er als ursprüngliches Textwort ἀνδρὸς an. — Ebenso geht es nur auf verschiedene Auffassung des Ausdruckes בְּרִי בְּשֵׁי אֱשֶׁר zurück, wenn es zB. von Caspari (S. 331) auf die Dienstleute eingeschränkt wird, während der hebräische u. der genau entsprechende aramäische Ausdruck in Targ. u. Pesch. und in Vulg. die Übersetzung *domestici eius* (wohl auch das griech. οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ der LXX) in weiterem Sinne auch die anderen Hausgenossen mit umfasst.

V. 7. An Stelle der dem masor. Texte genau entsprechenden Übersetzung des ersten Satzes: ἐπὶ (Theod. πρὸς) τὸν κύριον ἐπεβλέψομαι, findet sich in verschiedenen Handschriften (codd. 23, 42 u. a.; Ald. [ἐπισκ.]; vgl. Syrohex. u. Hier. *in domino contemplabor* gegen Vulg.: ad dom. aspiciam) eine andere Übersetzung: ἐν τῷ κυρίῳ ἀποσκοπεύσω, bei welcher es auf grössere Wörtlichkeit abgesehen war, die also deshalb an Stelle der ursprünglichen Übersetzung in LXX eingesetzt wurde (ἀποσκοπεύειν *betrachten* auch Hab. 2, 1 für פָּסַח; ebenso Ps. 5, 4, wahrscheinlich nach Aqu.). — Targ. übersetzt sowohl פָּסַח als das folgende הִיחִיךָ durch Synonyma des Freuens, was vielleicht dadurch verursacht sein kann, dass הִיחִיךָ Hifil irrthümlich mit חִיךָ Kal zusammengebracht wurde, das Ri. 21, 21 *tanzen* bedeutet (dagegen פָּסַח in V. 4 wörtlich übersetzt, s. d.): *und ich — über das Wort Jahves* (וְיִמְצָא דְיָ d. i. Jahve selbst) *freue ich mich* (אֲבִינִי von בִּינִי eig. *auffauchzen*), *ich freue mich* (אֲרִינִי) *auf den Gott, der meine Erlösung bewirkt* (עָבַד פִּירְקָנִי, gute Erklärung des Genetivs *meines Heils*); *mein Gebet wird annehmen* (אֲקַבֵּל צְלוֹתִי wie 3, 4) *mein Gott*. In analoger Weise übersetzen Pesch., LXX u. Vulg. den Genetiv אֲשֶׁר durch das Substantivum *Retter* (سَوِّدٌ, σωτήρ, salvator). Noch sei erwähnt, dass Pesch. ebenso wie vor dem letzten Satze von V. 6 so auch hier die Partikel *und* einfügt (ebenso noch V. 9 vor יִבְרִיאֵנִי wie LXX u. vor אֲרִאֵה).

V. 8. Targ., LXX u. Vulg. fassen כִּי = *dass* (nur Pesch. *wenn*), wodurch sie das erste Conditionalsatzgefüge zerstören; LXX schieben deshalb vor ἀναστήσομαι = קָמְתִי καὶ ein (Pesch. vor dem zweiten *wenn*), ebenso wie sie vor dem zweiten Conditionalsatze διότι einfügen u. es dadurch zum Grund für das ἀναστήσομαι machen. Das Targum erläutert den Ausdruck *meine Feindin* hier und in V. 10 durch den Zusatz *Rom* (רומי), der zwar in den gewöhnlichen Ausgaben fehlt, aber in Cod. Reuchl., in der ersten Venediger Bibelausgabe von 1517 und bei Levita sich findet (ebenso wird statt תְּחַדְדִּין *freuet euch* zu lesen sein תְּחַדְדִּין *freue dich* im sing. fem.; Cod. Reuchl. תְּחַדְדִּין); und vor בְּקִבְלָא *in Finsterniss* = בְּחֹשֶׁךְ ist כִּי wie eingesetzt (ganz wie Jes. 29, 15, vgl. oben 2, 13), um den Ausdruck deutlich als bildlichen zu kennzeichnen (vgl. V. 1). — Das Nennwort אור *Licht* scheinen Targ. u. Pesch. als Verbalform angesehen zu haben, da sie übersetzen: *Jahve leuchtet über mich* Targ.; *Jahve erleuchtet mich* Pesch. (beide-



male Afel אָפֿעל); nicht aber LXX, denn nach der syrohexaplarischen Übersetzung ist *φωτιεῖ μοι*, was die gewöhnlichen LXX-Ausgaben nach den meisten Handschriften lesen, die Wiedergabe von לִי אֹרִי bei Theodotion, während *φῶς μοι* (ebenso Vulg. lux mea), das sich auch wirklich in verschiedenen LXX-Handschriften (codd. 23 u. 87\* [beide mit *μοῦ*], 86 am Rande u. a.) findet, nach einer Randbemerkung in Cod. XII die ursprüngliche Übersetzung der LXX ist. — Ebenso, wie alle diese Verschiedenheiten in den alten Versionen nicht auf andere Textlesung zurückgehen, so ist dies auch nicht der Fall mit der Variante *πορευθῶ* (in codd. XII am Rande, 22, 23, 36 u. a.; Syrohex. u. Hieron.); vielmehr geht dieselbe auf die bekannte Psalmstelle Ps. 23 [LXX 22], 4 zurück, was dadurch direkt bestätigt wird, dass in den Codd. 22 u. 36 noch ein *καὶ* hinter *ἐὰν* eingeschoben ist, entsprechend der concessiven Bedeutung des Satzes in Ps. 23 und seiner Übersetzung in LXX.

V. 9. Ganz gegen alle Regeln der hebräischen Tempuslehre ist שָׁס in Targ. durch das Perfektum קָבַלִּי übersetzt worden, so dass die Übersetzung lautet (indem die Rede wie in V. 1 durch einen Zusatz ausdrücklich der Person zugeeignet wird, die nach Meinung des Targumisten hier spricht): *Jerusalem hat gesagt: Fluch (לָרָ) von Jahve habe ich empfangen*; dabei ist ausserdem זָרָה Zorn vertauscht mit dem, worin sich der Zorn äussert, ebenso wie auch in Pesch.:

ⲙⲥⲁⲗ Schlag = Plage, Unglück (vgl. 1, 11<sup>b</sup> Pesch.). — Wenn

Targ. u. Pesch. die Worte שָׁס וְזָרָה paraphrasirend wiedergeben (Targ. *und er wird rächen meine Bedrückung*, עִילָן; Pesch. *und er wird ausführen meine Rache*, ⲙⲥⲁⲗ), so waren sie hierzu dadurch veranlasst, dass es galt, andere Ausdrücke als die dem Worte des parallelen hebr. Satzes entsprechenden, gleichfalls auf Rechtssachen bezüglichen (vgl. speciell Pesch. *bis er richten wird mein Recht*, wie LXX *ὥς τοῦ δικαιῶσαι αὐτὸν τὴν δίκην μου*) zu wählen. — Obwohl einige wichtige Bibelhandschriften (Codd. Erfurt. 1 u. 3) וְזָרָה haben, so ist doch nach der Masora das וְ hier nicht ursprünglich; aus den Übersetzungen ist über das Vorhandensein des וְ in den damaligen Handschriften nichts zu entnehmen, denn wenn auch Pesch. *und ich werde schauen* übersetzt, so geht doch daraus noch nicht hervor, dass der Syrer in seinem Exemplare וְ fand, da er mehr als alle andere Übersetzer die Verbindung durch *und* eintreten lässt, wo es der engeren Satzverbindung wegen ihm wünschenswerth erscheint (s. o. zu V. 7).

V. 10. Auch hier wird durch die Übersetzungen der alten Übersetzer lediglich der masor. Text bestätigt. Denn wenn LXX und Vulg. das Zeitwort בִּשְׁפָה בְּהִבְסָה passivisch resp. medial übersetzen: *περιβαλεῖται αἰσχύνῃν*, operietur confusione (zur Bedeutung von confusio vgl. confusa 1, 11, s. d., sowie das Zeitwort confundi 7, 16), so haben sie nicht בְּהִבְסָה, als Pual, vocalisirt (Roorda), sondern haben eben nur den Ausdruck gewählt, der den Sprachen angemessen war, in die

sie aus dem Hebräischen übertrugen<sup>1)</sup>, und zwei Abweichungen des Targums sind nichts als erläuternde Zusätze: *Wo ist, dass du erlöst wirst durch das Wort Jahves deines Gottes* (d. h. worauf gründet sich deine Hoffnung auf Erlösung; dagegen falsch Polygl.: ubi es, quae redempta es; die Ergänzung ist aus dem אלהיך *dein Gott*, das als mit Nachdruck gesprochen gedacht ist, entnommen)? *Meine Augen werden ihren Sturz sehen* (vgl. denselben Zusatz in 4, 11, s. d.). — Das in den gewöhnlichen LXX-Ausgaben bei ἡ λέγουσα fehlende ποῶς μὲ ist nach den Codd. Vatic. u. Alex., sowie nach Syro-hex. zu ergänzen. — In Bezug auf die genaue Überlieferung des hebr. Textes ist hier Verschiedenes zu bemerken: der Jussiv יִרְאֶה ist auf der letzten Silbe zu betonen und hat ausserdem (wie Sach. 9, 5) Zere in letzter Silbe (so Codd. Erfurt. 1, 2, Jaman.; Complut., dagegen nicht Kimchi, den Bär u. Delitzsch irrthümlicher Weise anführen [s. H. Strack in Theol. Literaturzeitung 1879, No. 8]; vgl. noch König, Lehrgeb. der hebr. Spr., S. 561); die Form יִרְאֶה־יָהּ hat Dagesch im Nun nach der Masora (s. König, a. a. O., S. 559 f.); betreffs לִמְרִיכָם ist ausdrücklich durch das Zeugniß der Handschriften und alten Ausgaben das Kamez der letzten Silbe bezeugt, obgleich sonst auch der stat. abs. mit Patach der letzten Silbe überliefert ist, oder (zB. Jes. 10, 6) wenigstens die Überlieferung zwischen der Aussprache mit ā oder ä schwankt (vgl. Ewald, Hebr. Spr., § 160°, Anm. 4). Zu bemerken ist noch, dass in den Venediger Bibelausgaben von 1518 u. 1521, sowie in Cod. Jamanensis u. in Cod. Babyl. nach erster Hand irrthümlicher Weise יִרְאֶה־יָהּ steht, was nach dem Zusammenhange u. der Masora (zu Jer. 2, 19) in יִרְאֶה־יָהּ zu verbessern ist (vgl. noch Bär u. Delitzsch z. St.).

V. 11. Von den alten Übersetzungen hat nur Vulg. eine genaue Wiedergabe dieses Verses: *Dies ut aedificentur maceriae tuae* (לִבְנוֹת nach Gesenius, Hebr. Gramm., § 132, Anm. 1, 2 beurtheilt): *in die longe fiet lex*, wobei aber der lat. Ausdruck des zweiten Satzes kaum verständlich zu nennen ist und ausserdem die futurische Fassung von יִרְחֹק keinen Sinn giebt. Den ersten Satz hat auch der Syrer ganz wörtlich übersetzt: *der Tag ists, zu bauen deine Mauern* (בָּנֵה i. e. murus absque cemento); dagegen hat er den folgenden ganz missverstanden, denn er übersetzt: *der Tag ists, dass du weggenommen* (d. i. erobert) *wirst*. Hier lässt sich schwer sagen, wie der Syrer den masoretischen Text auffasste; wahrscheinlich liess er הָיָה bei der Übersetzung weg, weil der Satz keinen Sinn zu geben schien, oder er sah הָיָה als durch Dittographie aus יִרְחֹק entstanden und darum zu tilgen an, und suchte die Bedeutung des Zeitwortes יִרְחֹק *sich entfernen*, Hif. הִרְחִיק *wegschaffen* (vielleicht יִרְחֹק *man wird wegschaffen* sc. sie, die Stadt) in den Zusammenhang einzufügen, dadurch dass er die Verbalform in der 2. sing. fem. des pass. wiedergab. Noch anders erklärt Roorda die Übersetzung der Pesch.; nach ihm las der Syrer statt

1) In einigen LXX-Handschriften findet sich statt περιβαλεῖται αἰσχύνην die dem masor. Texte genau entsprechende, also nachbessernde Übersetzung: καλύψει αὐτὴν αἰσχύνην (Roorda).

קח das Pealal קחקח und fasste dies in der Bedeutung *usque longius amovebit*<sup>1)</sup> und zwar mit dem unbestimmten Subject *man*, wofür er die 2. sing. fem. einsetzte. Im Targum ist der Vers stark durch Paraphrase erweitert: *Zu jener Zeit werden [wieder]aufgebaut die Gemeinde[glieder] Israels; zu jener Zeit werden aufhören die Anordnungen* (plur. קחקח zu lesen) *der Heiden*; dabei ist nach oft vorkommender Ausdeutung des Aufbaues der Mauern auf die Wiederherstellung der Volksgemeinde, (vgl. zB. zum bildlichen Sprachgebrauche des Hebräischen Am. 9, 11 f.) קחקח durch קחקח „Gemeinde“ wiedergegeben und, da es für den Israeliten Blasphemie gewesen wäre, von einem Aufhören des Gesetzes (d. h. des mosaischen) zu reden, so ist die Aussage willkürlich auf die Gesetze der Heiden bezogen (vgl. oben zu 5, 9). Die grösste Abweichung vom masor. Texte findet sich in der Wiedergabe des ersten Satzes in LXX: ἡμέρα ἀλοιφῆς πλίνθου ἐξάλειψίς σου ἢ ἡμέρα ἐκείνη der *Tag des Ziegelstreichens — deine Ausstreichung* (d. h. Vernichtung) *ist jener Tag*, wobei mit der freien Wiedergabe zugleich ein Wortspiel beabsichtigt ist (Vollers). Die Entstehung dieser Übersetzung wird man sich so zu denken haben: statt קחקח vocalisirte der Übersetzer קחקח *Lehmziegelsteine* (so auch Schleusner, IV, 377, Roorda u. a.) und gab den Sinn, der sich bei dieser Fassung von קחקח ergab (*Tag der Ziegelsteine*), durch den erläuternden Ausdruck ἡμέρα ἀλοιφῆς πλίνθου *Tag des Ziegelstreichens* (d. h. des Ziegelmachens) wieder (betreffs der Verwendung der Nennworte πλίνθος, πλίνθιον u. a. Formen s. die sämtlichen Stellen, wo קחקח u. קחקח im AT. vorkommen, zB. Gen. 11, 3. Ex. 5, 16); vielleicht wählte er diesen Ausdruck schon in Rücksicht auf das von ihm beabsichtigte Wortspiel, das ihm deshalb nahelag, weil das von ihm gewählte Nennwort ἀλοιφή auch im Sinne des Auslöschens d. i. der gänzlichen Vernichtung verwendet wurde (vgl. Ex. 17, 14 ἀλοιφῇ ἐξάλειψω τὸ μνημόσυον für קחקח קחקח (מחה); da er nun nach dem ganzen Zusammenhange einen unglückverheissenden Sinn als Inhalt des Satzes annahm, so glaubte er statt קחקח anders lesen oder wenigstens anders übersetzen zu müssen, indem er dabei wohl weniger an das Zeitwort קח (nur Hiob 2, 8 im Hithpa. *sich schaben*) dachte (Schleusner, II, 387, Rosenmüller, Roorda u. a. nach Cappellus), sondern vielleicht קח zerbrechen = *vernichten* oder vielleicht noch wahrscheinlicher קח, für welches Zeitwort Nu. 27, 4 ἐξάλειφειν steht (in Verbindung mit שם der *Name*, wobei sonst immer קח = ἐξάλειψω steht, zB. Ex. 17, 14. Dt. 9, 14), im Auge hatte resp. dem Zeitworte קח und einem Derivat desselben (etwa קח als plur. masc. in abstracter Bedeutung<sup>2)</sup>

1) Die Lesung קחקח ist auch als Conjectur zur Verbesserung des masor. Textes vorgeschlagen worden: zuerst von Vogel (Anm. zu Grotius, B. II, S. 484), dann auch von Döderlein, der darnach übersetzt: quum longissime aberit dies restitutionis tuae. — Auch die Vocalisation קחקח hat man vorgeschlagen; Hensler übersetzt darnach: Eben die Zeit, wo du deine Städte stärker bauest, wird die Regierung von dir entfernen, dir entreissen.

2) Unnötig ist die sehr complicirte Annahme Roorda's, dass der griech. Übersetzer קח als ein singularisches Nomen quadriliterum (mit dem singul

den Sinn von  $\text{נָּשָׂא}$  beilegte. Hieran schliesst sich dann die Übersetzung der folgenden Worte:  $\text{καὶ ἀποτρίψεται νόμμά σου ἡ ἡμέρα ἐκείνη}$  und vernichten wird deine Gesetze (Plural statt collectivem Singular; Symm.  $\text{ἐπιταγή}$ , Theod.  $\text{πρόσταγμα}$ ) jener Tag (parallel dem  $\text{ἡ ἡμέρα ἐκείνη}$  am Schlusse des vorigen Satzes betont nachgestellt); der Übersetzer las also entweder  $\text{יִרְדֹּק}$  er wird wegschaffen, oder da er, doch sicher mit Absicht, den speciellen Ausdruck  $\text{ἀποτρίβειν}$  (eig. ab-, zerreiben) wählte, wohl eher  $\text{יִרְדֹּק}$  (so auch Roorda u. Vollers) von  $\text{יִרְדֹּק}$  drücken (nur Joel 2, 8; part. Ri. 2, 18), wobei er dasselbe Zeitwort  $\text{יִרְדֹּק}$ , das im Aramäischen häufig ist und dort sich in der Bedeutung drücken, pressen, aber auch = abdrücken, wegschaffen findet, im Auge hatte. Für  $\text{ἀποτρίψεται}$  findet sich in verschiedenen Handschriften (Codd. Alex., XII, 22, 23, 36 u. a.; vgl. Syrohex. u. Hieron., sowie Ald.) die Variante  $\text{ἀπώσεται}$ , die in der häufig sich findenden Weise dem masor. Texte (in der Lesung  $\text{יִרְדֹּק}$ ) mehr gerecht werden soll; denn das Zeitwort  $\text{ἀπωθήω}$  (vgl.  $\text{ἐξωθήω}$  2, 9 und Joel 3, 6 = hebr. 4, 11) steht auch sonst für  $\text{יִרְדֹּק}$  (so Ez. 11, 16, vgl. Ez. 43, 9 für Piel  $\text{יִרְדֹּק}$ ), wiewohl es nahe läge, auch für  $\text{ἀπώσεται}$  die Lesung  $\text{יִרְדֹּק}$  anzunehmen, da es der syrohexaplarische Übersetzer durch  $\text{مف}$  wiedergiebt. Denselben Grund hat es, wenn in einigen Handschriften dem masor. Text entsprechend das Pronomen  $\text{σου}$  hinter  $\text{νόμμά}$  weggelassen wird (Codd. Alex., XII, 26, 40 u. a.; vgl. Compl. und Syrohex.). — Ganz wörtlich ist auch hier die Übersetzung des Symmachus:  $\text{ἡμέρα τοῦ οἰκοδομησαὶ τοὺς φραγμούς}$  ( $\text{φραγμός}$  das gewöhnliche Wort für  $\text{יִרְדֹּק}$ , s. Num. 22, 24. Esr. 9, 9. Ps. 61, 3 u. o.)  $\text{σου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ μακρὰν ἔσται ἡ ἐπιταγή}$ ; betreffs des letzteren Satzes bekennt Hieronymus selbst, mit seiner Übersetzung (s. o.) von Symmachus abhängig zu sein. Ähnlich ist die Übersetzung von  $\text{יִרְדֹּק}$  bei Theod.:  $\text{μακρυνεῖ}$  [ $\text{πρόσταγμα}$ ], und Aqu.:  $\text{μακρυνθήσεται}$  (von  $\text{μακρύνω}$  entfernen). Das Nennwort  $\text{ἡ ἀκρισία}$  bei Aqu., das dem hebr.  $\text{ח}$  durchaus nicht entspricht, erklärt sich nach Field so, dass Aquila hier  $\text{ח}$  nicht wie sonst durch  $\text{ἀκριβασμός}$ , sondern, wie sonst  $\text{חָק}$ , durch  $\text{ἀκρίβεια}$  wiedergab, was jedoch ein Abschreiber in  $\text{ἀκρισία}$  änderte, da er AKPIBCIA aus Versehen geschrieben fand; der syrische Übersetzer konnte aber, wenn er  $\text{ἀκρισία}$  las, dies nicht anders als durch  $\text{ܡܢܬܗܝܬܐ}$  die Nicht-Richterthätigkeit wiedergeben.

— Auch hier hat Roorda zwei Verbesserungsvorschläge gemacht. Statt  $\text{יִרְדֹּק}$  räth er  $\text{יִרְדֹּק}$  im Hofal zu lesen, wornach er übersetzt: *isthoc die longius proferentur termini*; denn  $\text{ח}$  bedente hier nach dem Zusammenhange nicht Gesetz, sondern Grenze, Ende und die Vocali-

Suffix) in der Bedeutung *consumtio, defectio, evanescentia* angesehen habe, entsprechend dem syrischen Verbum quadril.  $\text{ܡܢܬܗܝܬܐ}$  *deficere, consumi* und seinem

Derivate  $\text{ܡܢܬܗܝܬܐ}$  *consumtio*. Aber wenn man nicht annehmen will, dass derselbe  $\text{יִרְדֹּק}$  als eine Abstractbildung im plur. masc. angesehen habe, so muss man sich mit der Thatsache begnügen, dass oft in Folge eines Missverständes andere Missverständnisse oder weitere Eingriffe in den hebr. Text sich einstellten.



sation der Masoreten יִרְחֹק erkläre sich nur daraus, dass man פִּי analog der Übersetzung des Targ. (s. o.) auf die Gesetze der Heiden bezog. Ferner sei statt מְדִינָה, wobei das Suffix der 2. fem. bezüglich auf Jerusalem ist, מְדִינָה zu lesen (wie in V. 12 מְדִינָה); denn das Suffix beziehe sich auf das von Jahve angeredete Volk, von dessen Mauern (d. h. also nicht von den Mauern Jerusalems allein, sondern von denen aller Städte) hier die Rede sei. Cheyne behält die masor. Textgestalt bei, erklärt aber anders: In that day shall the bound be afar off i. e. the boundaries of the land of Israel shall be widely extended (vgl. Jes. 33, 17).

V. 12. Auch hier haben Vulg. u. Pesch. noch am ehesten den Sinn und Wortlaut des masor. Textes wiederzugeben verstanden. In Vulg. lautet die Übersetzung: *in die illa et usque ad te veniet de Assur et usque ad civitates munitas et a civitatibus munitis usque ad flumen, et ad mare de mari, et ad montem de monte*. Hierbei steht das erste *et* in der Bdtg. auch, veniet gleich רָבִיחַ, als mit unbestimmtem Subject zu denken (= *man wird kommen*), die Ortsnomina מְצֻר, עִיר und הָר sammt הַי werden als im Acc. der Richtung aufgefasst, also wegen des korrelativen לְמִנִּי resp. מִן im Sinne von . . . עַד (vor welchem ohne ersichtlichen Grund וְ übergangen ist <sup>1)</sup>), מְצֻר als nomen appellativum angesehen (wie in allen alten Übersetzungen, s. u.) und die letzten Worte הָר [הַי] entsprechend dem vorausgehenden מְצֻר im Sinne von מְצֻר verstanden. Während nämlich מְצֻר hier wie Jes. 19, 6. 37, 25 u. 2 Kön. 19, 24 poetische Bezeichnung für מִצְרַיִם Ägypten ist, haben es die alten Übersetzer nach Stellen wie 2 Chron. 8, 5 vgl. 11, 5 und Ps. 31, 22 gedeutet, wo עִיר מְצֻר (eig. *Stadt der Einschliessung*, d. i. der Befestigung) im Sinne von *befestigte Stadt* steht. — Der Syrer übersetzt: *Der Tag ists, wo deine Zeit kommen wird von Assyrien und von den festen Städten (מְצֻרֵי אֲשּׁוּרִיָּה) und von Tyrus, und bis zum Strom und vom Meer bis zum Meer und bis zum Berge Hur*. Darnach las er עִירֶיךָ statt עִירֶיךָ resp. nahm עִירֶיךָ in der Bedeutung *deine Zeit* (vgl. עִיד עִיד Ewigkeit, s. o. zu 4, 8; vgl. noch das aram. Nennwort עִידִין Zeit, wonach der Syrer auch עִירֶיךָ vermuthet haben könnte), ferner fasste er wie die anderen das erste מְצֻר appellativisch, für das zweite מְצֻר לְמִנִּי setzte er aber *von Tyrus* ein (nach LXX, nur dass diese מְצֻר statt מְצֻר vocalisirten, während der Syrer, da er richtig dem לְמִנִּי den Sinn der Präposition *von* gab, entweder עִיר statt מְצֻר für die richtige Lesart hielt, oder מְצֻר als eine Bezeichnung der Stadt resp. als eine Nebenform des Namens Tyrus hielt, ähnlich Roorda); endlich statt הָר las er הָרִי, weil er sowohl wegen der auffallenden Construction הָר הָרִי im Sinne *von Berg zu Berg* als wegen der anderen Ortsnamen auch hier ein n. pr., den Namen

1) Anders Roorda: die Übersetzung *usque ad civitates munitas* gehe zurück auf die Lesung מְצֻרֵי מְצֻר, indem מְצֻר durch *civitates munitas* wiedergegeben sei. Doch ist dies unnatürlich, da doch das zweite עִיר dem Nennwort *civitates* entspricht; und die Präposition *usque ad* erklärt sich auch aus dem Zusammenhange (s. o.).

eines Berges, vermuthete. Sonst ist der Ausdruck und die Construction des hebr. Textes möglichst genau nachgeahmt. — Auch der Targumist hält sich hier von grösseren Zusätzen frei und hat nur das Subject zu כְּבוֹד dem Zusammenhange nach, den er darin fand, hinzugefügt: *Zu jener Zeit werden sich versammeln die Exulanten, die von Assyrien und den festen Städten (קְרָנֵי מִצְרַיִם, vgl. 1, 3) und die von Grossarmenien u. den Städten der Belagerung und bis zum Strome Euphrat u. dem westlichen Meere und den Bergen des Berges.* Hier entspricht das nom. propr. גְּרָמִינִי בְּרֵחָא *Grossarmenien* dem zweiten מִנִּי, indem dieses Wort wie Jer. 51, 27 (nach Einigen auch Ps. 45, 9) als Bezeichnung eines Theiles von Armenien, u. zwar als identisch mit *Grossarmenien* angesehen wird, u. der Ausdruck *Städte der Belagerung* (מִצְרֵי auch 4, 14 für מְצֻרֵי) entspricht dem zweiten מְצֻרֵי, indem dieses Nennwort hier nicht in der Bedeutung *Festungswerk* (s. o.), sondern in der Bedeutung *Belagerung* (so Ez. 4, 7. 2 Kön. 24, 10. 25, 2) gefasst ist, dabei aber auch hier מְצֻרֵי als Genetiv, abhängig von צָרָה (das deshalb hier ergänzt wird) angesehen wird; ferner ist מִזְמֶה als Bezeichnung der Himmelsrichtung verstanden = *westlich* (vgl. מִזְמֶה im Westen Gen. 12, 8, לְמִזְמֶה *westlich* von Jos. 8, 9. 12, 13) und in der Verbindung הָרִי הַזֶּה ist הָרִי als stat. constr. u. im collectiven Sinne aufgefasst, zugleich aber sammt dem vorausgehenden מִזְמֶה לְ von der Präposition לְ abhängig gedacht. — In LXX lautet die Übersetzung (excl. ἵος ἦν, s. o. zu V. 11): καὶ αἱ πόλεις σου ἡξουσιν εἰς ὀχυρισμὸν καὶ εἰς διαμερισμὸν Ἀσσυρίων, καὶ αἱ πόλεις σου αἱ ὀχυραὶ εἰς διαμερισμὸν ἀπὸ Τύρου ἕως τοῦ ποταμοῦ, καὶ ἀπὸ θαλάσσης ἕως θαλάσσης<sup>1)</sup>, καὶ ἀπὸ ὄρους ἕως τοῦ ὄρους (Aqu. καὶ ὄρους τοῦ ὄρους wie in Targ., s. d.). Indem man absieht von dem letzten Theile des Verses (von ἕως τοῦ ποτ. = וְעַד הַיָּרֵךְ an), der dem hebräischen Texte genau entspricht (vgl. betreffs der Auffassung noch Pesch., die von LXX abhängig zu sein scheint; s. o.) und von der Übersetzung von מְצֻרֵי צָרָה durch αἱ πόλεις σου (σου nach dem parallelen αἱ πολ. σου auch hier eingeschaltet) αἱ ὀχυραὶ<sup>2)</sup> (wie Vulg.,

1) Anders verbunden sind die Worte von וְעַד הַיָּרֵךְ bis מִזְמֶה in Aqu. und Symm.: Aqu. καὶ ἕως ποταμοῦ καὶ θαλάσσης, καὶ ἀπὸ θαλάσσης; Symm. ἕως τοῦ ὕδατος τοῦ ποταμοῦ καὶ τῆς θαλάσσης.

2) Es ist weder nöthig noch gerathen, mit Vollers anzunehmen, dass der Übersetzer, indem er מְצֻרֵי durch αἱ ὀχυραὶ wiedergab, es vielleicht als מבצר gelesen habe. Denn wenn auch das Adj. ὀχυρός für מבצר Num. 13, 29. Dt. 3, 5. 28, 52 u. a., für מְצֻרֵי Num. 22, 36. Jos. 10, 20. 2 Kön. 3, 19 u. a. und das Nennwort ὀχύρωμα für מְצֻרֵי Jos. 19, 29. 2 Kön. 8, 12. Klage. 2, 2 u. a., sowie Sach. 9, 12 für מְצֻרֵי steht, so steht doch andererseits ὀχυρός auch für מבצר 2 Chron. 8, 5 und מְצֻרֵי 2 Chron. 11, 21. 12, 4, und das Nennwort ὀχύρωμα für מבצר Sach. 9, 5, sowie für מבצר Hiob 19, 6 u. für מצודה 2 Sam. 22, 2; Ps. 65, 11 Aqu. u. a., indem dafür מבצר u. מצודה gelesen wurde (vgl. noch מצוד Spr. 12, 12). Da nun מבצר auch die Bedeutung *Festungswerk* hat, so ist kein Grund vorhanden, hier wegen der Übersetzung αἱ ὀχυραὶ für מבצר die Lesung מבצר vorauszusetzen. Natürlich ist für die Entscheidung über diese Frage nach dem zu Grunde liegenden Textworte auch die Lesart מבצר in einer Handschrift (Cod. Kennic. 30) an Stelle des ersten מבצר völlig belanglos.

Pesch., Targ.) und von dem zweiten מצור durch ἔπο Τύρου (wie Pesch.), die gleichfalls die Parallele in den anderen Versionen hat, so bleiben folgende eigenthümliche Übersetzungen und Auffassungen übrig: καὶ αἱ πόλεις σου (ebenso Theod.) weist zurück auf die Lesung וְצָרֶיךָ statt וְצָרֶיךָ, die auch für uns ernsthaft zu erwägen und auf ihre Berechtigung und Ursprünglichkeit hin zu prüfen ist; ferner entspricht das zweimalige εἰς διαμερισμὸν dem hebr. לְמִנִּי, indem מִנִּי als ein Derivat von חָנַף *zutheilen* gefasst (so auch Rosenmüller u. a.), also wohl als מִנִּי, in der Bedeutung *Zutheilung*, vocalisirt gedacht wurde (so auch Roorda; also nicht die Lesung חָנַף *Antheil* nach Trommius u. Bielius anzunehmen, schon deshalb nicht, weil das Infinitivnomen διαμερ. nicht zur concreten Bedeutung von חָנַף resp. חָנַף passt); εἰς ὁμαλισμὸν zur *Gleichmachung* aber entspricht dem Worte אָשִׁיר (zu welchem die Präposition לְ von לְמִנִּי wiederholt ist), indem dasselbe gleich לְמִנִּי als Infinitivnomen gefasst wird, also in der Vocalisation אָשִׁיר als Infinitivnomen des Piel אָשִׁיר<sup>2</sup>) gedacht ist (vgl. zur Form meine Abhandlung: De Elohistae Pentateuchici sermone, p. 51, not. 1). Nun findet sich aber statt εἰς ὁμαλισμὸν die Lesung εἰς συγκλεισμὸν zur *Einschliessung* (nach Hier., der dafür in conclusionem hat; vgl. מְכַלְכֵּל in der syro-hexaplarischen Übersetzung), die auch in verschiedenen Handschriften (Codd. XII am Rande, 22, 23, 36 u. a.) überliefert wird; da nun das Nennwort συγκλεισμός unbedingt dem hebr. Nennwort מצור entspricht, für welches es auch Ez. 4, 3. 7 steht, so ist es klar, dass die Überlieferung falsch ist, wonach εἰς συγκλεισμὸν eine Variante sei für εἰς ὁμαλισμὸν, da ja dieses letztere Nennwort dem hebr. אָשִׁיר entspricht; vielmehr ist συγκλεισμός verbessernde Übersetzung von dem zweiten מצור an Stelle von ἀπὸ Τύρου, indem analog der Übersetzung von אָשִׁיר לְמִנִּי durch εἰς διαμερισμὸν εἰς ὁμαλισμὸν das parallele לְמִנִּי מצור durch εἰς διαμερισμὸν εἰς συγκλεισμὸν übersetzt werden sollte<sup>2</sup>).

1) Zwar findet sich das Piel אָשִׁיר nicht im AT. in der Bedeutung *gleichmachen*, welche jedoch annähernd das Piel רָשִׁיר hat (so Spr. 9, 15 *seinen Pfad gerade machen* = gerade wandeln; vgl. hierzu אָשִׁיר Spr. 23, 19. Jes. 1, 17 *gerade leiten*), so dass also אָשִׁיר als gleichbedeutend mit רָשִׁיר gefasst ist, was dadurch seine Bestätigung findet, dass zB. Jes. 45, 2 רָשִׁיר durch ὁμαλίζω (ebenso ψ 5, 9 bei Symm.) wiedergegeben wird. An eine Lesung מִנִּי אָשִׁיר *Antheil des Schrittes* (so Schleusner IV, mit der Erläuterung: cum urbes sunt complanatae, liberum est super earum ruinas gradiri) ist natürlich nicht zu denken; schon deshalb nicht, weil לְמִנִּי bereits durch εἰς διαμερισμὸν wiedergegeben ist.

2) Nach Hieronymus (s. die Stelle auch bei Field) gaben die anderen drei griech. Übersetzungen das zweite מצור durch περιοχή, περίφραγμα und πολιορκία (*Einschliessung, Belagerung*) wieder. Obwohl Hieronymus nur sagt, diese Wörter stünden für de Tyro der LXX, so wissen wir doch aus Syrohexapl., dass diese Übersetzer, sicher wenigstens Aqu. u. Theod., beide מצור durch dasselbe

Wort wiedergaben (s. Field): Aqu. (מְכַלְכֵּל מְכַלְכֵּל) durch πολιορκία u.

Theod. (מְכַלְכֵּל) durch περιοχή oder auch nach Middeldorpf durch συγκλεισμός (s. Field, Anm. 27, auf S. 999). Für die Middeldorpf'sche Annahme würde der Umstand sprechen, dass die Variante εἰς συγκλεισμὸν in Syrohex. durch מְכַלְכֵּל wiedergegeben wird, wenn nicht die drei Nennwörter bei Hier. den

Die Worte *εἰς συγκλεισµὸν* sind also nicht als eine zweite Übersetzung von *אשר* anzusehen u. deshalb nicht dem *εἰς ὁµαλισµὸν* gleichzusetzen (Field, Vollers nach Hier. und den Handschriften), sondern dem *ἀπὸ Τύρου*<sup>1)</sup>; der Irrthum in jener Gleichsetzung erklärt sich aber sehr leicht daraus, dass man *εἰς συγκλ.* naturgemäss mit einer der beiden Verbindungen von *εἰς* mit einem Infinitivnomen meinte zusammenstellen zu müssen, und da das doppelte *εἰς διαµερισµὸν* durch das doppelte *למי* sicher diesem zugewiesen war, so kam man von selbst dazu, es mit *εἰς ὁµ.* zusammenzubringen (vgl. das ähnliche Versehen in der Zusammenstellung eines griechischen Wortes mit dem entsprechenden hebräischen bei Field in 2, 2, s. o. S. 41). Dass man aber *ἀπὸ Τύρου* durch *εἰς συγκλεισµὸν* ersetzen wollte, erklärt sich, wie schon oben angedeutet wurde, aus dem Bestreben, die für falsch erkannte Wiedergabe des zweiten *מצור* durch die vermeintlich richtige zu ersetzen, wozu zur Bestätigung auch dies dient, dass auch im Targ. das erste *מצור* [עיר] durch *die festen* [Städte], das zweite aber durch *[die Städte der] Belagerung* (s. o.) übersetzt wird<sup>2)</sup>. — Ausserdem wissen wir aus der syro-hexaplarischen Übersetzung, dass *Ἀσσυρίων* nicht ursprünglich den LXX zugehörte, sondern Wiedergabe von *אשר* bei Aqu., Symm. u. Theod. war, die nur als das Richtige später in den Text der LXX aufgenommen wurde; da man aber nicht erkannte, dass in *εἰς ὁµαλισµὸν* die ursprüngliche Übersetzung von *אשר* enthalten war, so setzte man es analog der Wendung *εἰς διαµ. ἀπὸ Τύρου* = *למי מצור* richtig im Genetiv hinter das erste *εἰς διαµ.*, schob aber gleichzeitig das *εἰς ὁµαλ.* von seiner ursprünglichen Stelle, die nun *Ἀσσυρίων* einnahm, nach vorn vor *εἰς διαµ.*, mit dem man es alsdann durch *καὶ* verband; möglich wäre es jedoch, dass das *εἰς ὁµ.*, statt dessen man *Ἀσσυρ.* einsetzte, erst später wieder — und dann eben an falscher Stelle — in den Text der LXX eindrang. Nach allem diesem lautete die ursprüngliche Übersetzung der LXX sammt ihren späteren Varianten so: *κ. αἱ πόλεις σου ἦξ. εἰς διαµ. εἰς ὁµ.* (dafür aus A., S., Th. *Ἀσσυρ.*) *κ. αἱ π. [σου] αἱ ὁχ. εἰς διαµ. ἀπὸ Τύρ.* (dafür *εἰς συγκλ.*) *ἕως τοῦ ποταµοῦ*<sup>3)</sup>. Hierdurch erledigt sich

drei Übersetzungen zuzutheilen wären. Und *περίφραγμα* hat schon Drusius unter Verweisung auf Ps. 30, 22 (*בְּעִיר מִצּוֹר ἐν πόλει περιπεφραγμένη*) dem Symmachus zugewiesen.

1) Auch Roorda ist der richtigen Meinung, dass *εἰς ὁµαλισµὸν* dem *אשר*, *εἰς συγκλ.* aber dem zweiten *מצור* entspreche; er fügt hinzu, dass wahrscheinlich *εἰς συγκλεισµὸν* ursprünglich am Rande stand und erst später — und zwar an der falschen Stelle — in den Text eingesetzt wurde. Darin irrt er aber, dass er meint, dem Urheber jener Übersetzung *εἰς συγκλ.* habe die Lesung *מצור עיר* vorgelegen; vielmehr erklärt sich *εἰς* auf andere Weise (s. o.).

2) Möglich wäre auch, dass *συγκλεισµός* ursprünglich eine verbessernde Übersetzung für beide *מצור* war (s. vor. Anm.) und dass die Hinzufügung des *εἰς* erst die Folge der falschen Zusammenstellung mit *εἰς ὁµαλισµὸν* gewesen wäre.

3) Hinter *ποταµοῦ* findet sich vielfach der Zusatz *Συρίας* (so auch in Cod. Alex.; dagegen weder in Cod. Vatic., noch bei Hier.); wahrscheinlich war es ursprünglich eine Randbemerkung, aber wohl weniger um als Fluss Syriens den Orontes zu bezeichnen (Roorda), sondern eher wohl den Euphrat, der bekanntlich auch durch blosses *נהר* Gen. 31, 21 resp. *נהר* Jes. 7, 20 u. a. bezeichnet



zugleich die Annahme Vollers, dass εἰς ὄμ., als Doppelübersetzung für das erste מצור ursprünglich vor dem zweiten εἰς διαμ. stehend, von da durch einen Abschreiber an die Stelle vor dem ersten gerückt worden sei, was schon daran scheitert, dass das Nennwort ὁμαλισμός einfach deshalb nicht Doppelübersetzung von מצור sein kann, weil es keiner von den Bedeutungen des Nennwortes מצור entspricht, weshalb auch Vollers selbst gar keinen Versuch macht, die Entstehung der Übersetzung εἰς ὄμ. aus מצור zu erklären. — Am Schlusse des Verses findet sich in verschiedenen Handschriften (Codd. Vatic. [hier auspunktirt], Alex., XII [hier κ. ἀπὸ θαλ. — ἕως τοῦ ὄρους am Rande], 22, 26, 36 u. a.) noch der Zusatz: ἡμέρα ὕδατος καὶ θορύβου. Derselbe weist zunächst auf die Lesung יום מים statt יום ימים zurück; schwerer ist zu sagen, welche Lesung den folgenden Worten καὶ θορύβου zu Grunde liegt: der Zahl und Gestalt der Consonanten הרה הר und dem Umstande, dass nur ein griech. Wort für beide hebr. Wörter steht, würde es am besten entsprechen, wenn man annimmt, der Übersetzer habe הרימר gelesen und dies als ein Infinitiv-Nennwort zum Po'alal הַמְרִימַה *brausen* angesehen; dazu passt die Bedeutung des hebr. Stammes, indem zwar nicht das Po'alal vom Brausen einer Wassermasse gebraucht wird (nur Klagel. 1, 20, 2, 11 in übertragener Bedeutung von den Eingeweiden), wohl aber das Kal הַמִּי (Ps. 46, 4 vom Schäumen des Meeres, vgl. Ps. 75, 9 vom Weine). Dagegen würde eine Vergleichung der Stellen, an denen θόρυβος und θορυβέω sich in LXX finden, auf die Lesung eines Derivates von הָמָה (vgl. Ps. 58, 7, 16; Symm. Ps. 42, 5), sei es הַמִּין (Ez. 7, 11; Dan. 10, 6, vgl. מְהוּמָה Ez. 7, 7) oder eine Bildung von הָמָה resp. הַיִם hinweisen. Roorda vermuthet eine Lesung הַהֲהִי als Nennwort in der Bedeutung *tumultus* (vgl. aram. הֲהִי contendere); aber trotz mancher Missverständnisse von seiten der alten Übersetzer darf man ihnen doch nicht zutrauen, an solche Monstrositäten geglaubt zu haben. — Roorda hält übrigens hier zwei Veränderungen des masor. Textes für nöthig. Zunächst will er (wie Maurer u. a.) für יָמֵי im 2. Gliede יָמֵי und bis zu lesen, wobei er sich fälschlich auf Hieronymus beruft (s. o.); darnach übersetzt er: *Isthic dies est, et ad te venietur ab Assyriâ usque ad Aegyptum, et ab Aegypto usque ad Fluvium*. Sodann schlägt er vor, statt הַהֲהִי zu vocalisiren הַהֲהִי, wie auch der Syrer übersetzt, was an der Stelle Num. 34, 7, 8, wo zweimal als an der Südgrenze Palästinas gelegen der Berg Hor erwähnt wird, eine starke Stütze hat, aber doch angesichts der parallelen Verbindung יָמֵי יָמֵי sich kaum endgültig rechtfertigen lässt.

V. 13. Im ersten Satze hat Pesch., welche übersetzt: *zum Verderben ihren Bewohnern*, nicht etwa עַל statt עַל gelesen, sondern עַל

---

wird u. auch hier thatsächlich gemeint ist. Dass Σνϋλας im Anfang wirklich nur erläuternde Randbemerkung war, geht auch daraus hervor, dass in der arabischen Übersetzung Σνϋλας hinter ὄρους, am Ende des Verses, übersetzt wird: *bis zu dem Berge Syriens* (s. meine Abhandlung, a. a. o., S. 133); der Araber hatte also Σνϋλας an den falschen Platz gezogen. Weniger wahrscheinlich ist, dass Σνϋλας ursprünglich eine andere Übersetzung an Stelle von Τύρον gewesen sei (gleichfalls Roorda).

in der Bedeutung *über* (zB. vom Unglück, das über jem. kommt, vgl. Ez. 5, 8) gefasst; sehr verkehrt dagegen ist die Fassung des על im Sinne von *zusamm* (ähnlich 5, 2) und darnach die Übersetzung durch σύν: [die Erde] . . . mit ihren Bewohnern LXX (dagegen Vulg. richtig propter). — Da das hebr. Nennwort פָּרַי collectivem Sinn hat, geben es Pesch., LXX u. Vulg. durch den Plural wieder (betreffs Vulg. cogitationes = מַעֲלֵלִים s. o. zu 2, 7, vgl. 3, 4).

V. 14. Während LXX u. Vulg. das Particip שֹׁכְנֵי לְבָדָד, welches dem von רָצִיחַ abhängigen Objecte צֹאן beigeordnet ist, wörtlich wiedergehen (κατασκηνοῦντας καθ' εαυτοὺς ὄρουμὸν *die für sich den Wald . . . bewohnen*; habitantes solos in saltu) haben die beiden aramäischen Übersetzer das Particip durch das Verbum finitum aufgelöst: Pesch. *sie werden wohnen allein, wie die Schafe inmitten des Karmels*, wobei aus dem vorausgehenden צֹאן auch für diesen Satz צֹאן mit der Vergleichungspartikel ergänzt ist, darum aber zugleich יִרִי unübersetzt gelassen wird, um den Parallelismus der Wörterzahl nicht zu beeinträchtigen. Die Übersetzung von שֹׁכְנֵי durch den Plural erklärt sich selbstverständlich auch hier als Wiedergabe des collectivem Singulars dem Sinne nach, ohne dass שֹׁכְנֵי voraussetzen wäre (was schon Schnurrer zurückweist) oder שֹׁכְנֵי im stat. constr. (wie ja auch שֹׁכְנֵי stat. constr. ist), während Roorda diese vermeintliche Lesung der alten Übersetzungen überhaupt der masor. Vocalisation vorzieht, da es hart sei, שֹׁכְנֵי auf das fem. צֹאן = צֶמָה zurückzubeziehen. — Im Targ. finden sich ausserdem verschiedene Erweiterungen des Wortlautes des hebr. Textes: *Weide dein Volk mit deinem Worte, das Volk deines Besitztums* (אֶתְּנֶה לְךָ אֶתְּנֶה לְךָ wie 2, 2); *in der Welt, die sich erneuern wird, werden sie allein wohnen; die zerstreut waren wie ein Wald, werden sich niederlassen auf dem Karmel; und sie werden sich [be-haglich] ernähren im Lande Basan und Gilead, wie in den Tagen der Urzeit* (plur.). Doch geht alles auf den masor. Text zurück; denn אֶתְּנֶה לְךָ mit deinem Worte statt במִּשְׁחָה und Volk statt צֹאן ist Ausdeutung des bildlichen Sinnes von מִשְׁחָה und צֹאן, wie auch sonst bildliche Begriffe theils wie hier durch den unbildlichen Ausdruck ersetzt werden, theils wie im Folgenden der bildliche Ausdruck neben der Ausdeutung als Vergleichung beibehalten wird (s. o. zu V. 11). Durch den Zusatz וְעַתָּה לְאַחֲרֵיתָא, den die Polygl. zum Vorausgehenden zieht, wird aber der ganze Gedanke in die Endzeit verwiesen (vgl. zB. 2, 12). — Statt καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος haben andere LXX-Handschriften (Codd. XII am Rande, 22, 23, 36 u. a.; Ald.; vgl. Syrohex. u. Hieron.) κατὰ τὰς ἡμέρας τοῦ αἰῶνος, was insofern gute Nachbesserung ist, weil es eigentlich heissen müsste: *wie in den Tagen der Urzeit* (ebenso V. 15 im gewöhnlichen Texte der LXX); Vulg. schliesst sich der Variante an: iuxta dies antiquos. Symm. hat ἡ χρονία gefasst: κατ' ὅσον αἱ ἡμέραι τοῦ αἰ., welch prägnanter Sinn nicht in den hebr. Worten liegt.

V. 15. In diesem Verse sind wieder einmal die Personenbezeichnungen mehrfach verändert, um grössere Gleichmässigkeit des Ausdrucks zu erwirken und den Ausdruck dadurch einfacher zu gestalten:

statt der 2. sing. in **וַיֵּצֵא** übersetzen Targ. u. Pesch. die 3. plur., entsprechend dem Suffix der 3. Person in **וַיֵּצֵא**, welches, weil auf **וַיֵּצֵא** V. 14 bezüglich, collectiven Sinn hat und deshalb durch die 3. plur. wiedergegeben wird: Targ. *wie in den Tagen ihres Auszugs aus dem Lande Ägypten, werde ich sie Wunderbares* (**וַיֵּצֵא** eig. *Ausgezeichnetes*, im Plural analog dem hebr. **וַיֵּצֵא**) *sehen lassen*; Pesch. *und wie an dem Tage, an welchem* (sing. statt hebr. plur., um den Ausdruck streng logisch zu machen) *sie auszogen aus dem L. Äg., werde ich ihnen künden* (**וַיֵּצֵא**, vielleicht im Sinne von *zeigen* = *sehen lassen*) *Wunder* (plur. **וַיֵּצֵא**, wie Targ.). Während aber in LXX wenigstens statt **וַיֵּצֵא**, entsprechend der zweiten Person **וַיֵּצֵא**, der Ausdruck in die 2. Person umgestaltet ist (*ὄψεσθε θαυμάσια*, was natürlich nicht auf die Lesung **וַיֵּצֵא** zurückgeht, wie Reinke will, der auch die Lesung **וַיֵּצֵא**, wie Roorda, für möglich, aber nicht für notwendig hält), hat Vulg. alle Pronomina genau nachgebildet: *secundum dies egressionis tuae de terra Aegypti ostendam ei mirabilia*. Ebenso wie darnach in Vulg. die Vorlage der LXX dem hebr. Wortlaute entsprechender gemacht ist, so findet sich auch in LXX-Handschriften die genauere Übersetzung **δελξω αὐτοῖς** eingefügt (Codd. XII, 22, 23, 36 u. a.; Ald.; vgl. Syrohex. u. Hier.). Statt **αὐτοῖς** hat Symm. noch ganz wortgetreu **αὐτῶν**, so dass die Übersetzung in Vulg. auch wörtliche Wiedergabe der Übersetzung des Symm. sein könnte (s. o. zu V. 11). Hierbei ist von besonderer Bedeutung, dass in der syrohexaplarischen Version **δελξω** durch **וַיֵּצֵא** wiedergegeben ist, weil daraus deutlich hervorgeht, dass der Syrer hier wie sonst wirklich von LXX und zwar von der hexaplarischen Gestalt der LXX abhängig ist; denn die Übersetzung **וַיֵּצֵא** passt zwar genau zu dem aus Symm. in LXX eingeführten **δελξω**, während es sich schwer als freie Wiedergabe von **וַיֵּצֵא** erklären lässt. — Ewald meinte, dass **וַיֵּצֵא** hier nach § 238 seiner hebr. Grammatik für **וַיֵּצֵא** stehen müsse, da nur der Imperativ hier passe: *wie in den Tagen, da du aus Ägyptenland zogest, lass es* (sc. das Volk) *Wunder sehen*. Mit Recht bemerkt Roorda, der Ewald sachlich Recht giebt, dass man, wenn man den Imperativ für einzig richtig hält, auch **וַיֵּצֵא** lesen muss, da man bei einem vor-exilischen Schriftsteller wie Micha nicht solche Aramaismen voraussetzen darf. Doch könne der Fehler bereits auf den Schreiber zurückgehen, dem Micha eventuell seine Weissagung diktirte, indem dieser leicht **וַיֵּצֵא** zu **וַיֵּצֵא** verhören konnte. — Dass in LXX statt **וַיֵּצֵא** nur **ἐξ Αἰγύπτου** sich findet (vgl. 5, 5, s. o.), weist durchaus nicht mit Nothwendigkeit darauf hin, dass der Übersetzer nur **וַיֵּצֵא** gelesen hat (so Reinke).

V. 16. Obgleich sich in Pesch. häufig *und* eingeschaltet findet, wo es im hebr. Texte nicht steht (s. o. zu V. 7; s. auch V. 14 vor **וַיֵּצֵא**, am Anfange von V. 15 u. 16 vor **וַיֵּצֵא** in V. 17 u. o.), so scheint das *und* vor **וַיֵּצֵא** doch nicht auf ebensolche Hinzufügung zurückzugehen; denn, abgesehen vom Targum, das es gleichfalls dort

hat, findet es sich auch in verschiedenen wichtigen Bibelhandschriften (Erfurt. 3, ebenso 2 [jedoch mit der Notiz: *zweifelhaft*], Babyl. von erster Hand, jedoch später getilgt), wornach auch die Editio Soncin. אֲזַנְיָהִים bietet. Wenn nun auch nach den besten Zeugen (Masora, Kimchi in Michlol u. Lex., ebenso nach der Tradition der orientalischen Schulen, s. Bär u. Delitzsch, S. 87) אֲזַנְיָהִים als ursprüngliche Lesart anzusehen ist, so geht aus jenen Varianten doch so viel hervor, dass auch die Verbindung *und* vielfach überliefert war und deshalb wahrscheinlich sich auch in dem Exemplare des Syrsers vorfand. Ergänzt ist dagegen (gegen Reinke) das καὶ vor ἐν πάσης τῆς ἰσχύος αὐτῶν = מְכַל-גְּבוּרָתוֹ, das LXX zum Folgenden ziehen, wiewohl es nicht dazu passt; trotzdem ist es nicht rathsam, die Worte mit Tischendorf nach Polygl. zum Vorhergehenden zu ziehen, indem καὶ in der Bedeutung *auch* gefasst wird. Nach Roorda wäre freilich das καὶ nicht ursprünglich, sondern erst später wegen der falschen Verbindung von ἐν πάσης τ. ἰσχ. mit dem Folgenden oder auch durch Dittographie von ται des vorausgehenden καταίσχυνθήσονται, das man zu και umänderte, in den Text hineingekommen. — Statt יָדֵי haben LXX u. Pesch. wegen des pluralischen Subjects in יְשִׁימֵו den Plural; Pesch. mit dem Zusatze *ihre* [Hände], ebenso wie beide das Pronomen auch zu פָּא ergänzen. Bei dem Nennwort *Mund* haben LXX u. Pesch. den Zusatz des Pronomens (αὐτῶν, פִּמְפִּסָּו).

V. 17. Statt ὄφεις der gewöhnlichen LXX-Ausgaben ist mit Cod. Vatic. u. Alex. und der syrohexaplarischen Version (سَم) der Singular ὄφης zu lesen und darnach zu übersetzen: *sie werden Staub lecken wie eine Schlange* (entsprechend dem sing. שֶׁנָּחָשׁ), *hinschleichend auf der Erde* (unter Übergehung des zweiten פָּ), indem σύροντες γῆν auf das Prädicatsverbum zu beziehen ist (Symm. mit Beziehung auf ὄφης: συρόμενος ἐπὶ τῆς γῆς). Die Variante ὄφεις erklärt sich aber so, dass man nach dem hebr. Texte σύροντες mit *Schlange* verbinden zu müssen glaubte und deshalb den Singular ὄφης in den Plural verwandelte. Vulg., wo auch das zweite פָּ übersetzt ist, verband dann אֲרֵץ mit dem Folgenden: sicut reptilia terrae perturbantur, während es doch dem כְּנֶחֱשׁ coordinirt ist und mit הִנָּחֵשׁ der neue Satz beginnt. Targ. hat den ersten Satz wie gewöhnlich paraphrasirt, um den bildlichen Ausdruck des Staubleckens auszudeuten: *sie werden sich niederwerfen* (eig. ausbreiten) *auf ihr Angesicht zur Erde wie die Schlange, wie die Erdschleicher* (Pesch. specificirt die אֲרֵץ אֲרֵץ als *Maulwürfe*). — Indem wir die Übersetzung des Zeitwortes הִנָּחֵשׁ in Pesch. durch das gleiche Zeitwort הִנָּחֵשׁ, das aber im Syrischen nur *zürnen* bedeuten kann und deshalb hier nicht am Platze ist, nur in Kürze erwähnen (LXX συγχυθήσονται *sie werden bestürzt sein*, wie Joel 2, 1. 10 gleichfalls für הִנָּחֵשׁ, darnach Vulg. perturbabuntur), ist in textkritischer Hinsicht nur noch die Übersetzung von מְמַסְּרֵיהֶם in LXX u. Vulg. wichtig: LXX ἐν συγχλειςμῷ αὐτῶν u. Vulg. in aedibus suis haben nicht etwa בְּמִ' statt מִ' gelesen, sie verändern vielmehr die Präposition nur in Rücksicht auf das Prädicatsverbum *bestürzt sein*, weil sie die



Constructio praegnans des Hebräischen nicht verstanden (so auch Roorda) oder nicht meinten ausdrücken zu können, während die beiden aramäischen Übersetzer die Verbindung mit  $\text{מן}$  einfach nachbildeten (Targ. *aus ihren Burgen*, wie 5, 4; Pesch. s. u.); dabei weist der Singular  $\sigma\upsilon\gamma\kappa\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  auf die singularische Lesung  $\text{מִסְגֵּרָה}$  (also korrekt =  $\text{מִסְגֵּרָהֶם}$ ) hin (vgl. 2 Sam. 22, 46 LXX). Während aber Targ. u. Pesch. die Präposition  $\text{מן}$  richtig wiedergeben, haben sie wiederum die Präposition  $\text{עַל}$ , welche LXX wörtlich übersetzen ( $\epsilon\pi\iota \dots \xi\kappa\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$ ; Vulg. dominum formidabunt), dem Zusammenhange zu liebe durch *vor* ersetzt: Targ. *vor Jahve unserm Gott demüthigen sie sich*; Pesch. *und vor J. unserm G. werden sie beben* ( $\text{וַיִּסְבּוּ}$ ) *und sich fürchten*, indem alsdann das mit *vor Jahve u. G.* identische *vor dir* weggelassen ist; vielleicht aber auch, um den (wenngleich nur formellen) Wechsel der Person zu vermeiden (Roorda). Im vorausgehenden Satze hat ausserdem Pesch.  $\text{מִמִּסְגֵּרֵיהֶם}$ , was der Syrer vielleicht nicht verstand, freier durch *von ihren Pfaden* ( $\text{עַל מַסְלְמֵיהֶם}$ ) wiedergegeben, als ob er an  $\text{מִמִּסְגֵּרֵיהֶם}$  gedacht hätte; doch wird wohl kaum eine andere Lesung zu Grunde liegen.

V. 18. In Targ. u. Pesch. ist die Frage mit verneinender Antwort in einen negativen Aussagesatz verwandelt (so in Pesch. fast immer, s. 2, 4<sup>b</sup>; vgl. 2, 7): Targ. *nicht ist* [jemand d. i. ein Gott] *ausser dir; du bist Gott, der . . .*; Pesch. einfacher: *nicht ist ein Gott wie du*. Statt des Singulars  $\text{אִיִּךְ}$  (Vulg. iniquitatem) haben Targ. u. LXX aus bekanntem Grunde den Plural:  $\text{אִיִּיךְ}$  *Verkehrtheiten* = *Sünden*,  $\alpha\nu\omicron\mu\iota\alpha\varsigma$ ; ebenso für  $\text{פְּשָׁעֶיךָ}$  *Verschuldungen*,  $\alpha\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha\varsigma$ ; ferner  $\text{לְפָשְׁעֶיךָ}$  durch  $\tau\omicron\iota\varsigma \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\omicron\iota\pi\omicron\iota\varsigma$  (darnach Vulg. [peccatum] reliquiarum; dagegen Symm.  $\tau\omega \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\mu\alpha\tau\iota$ ). — Während LXX u. Vulg. die Redeweise  $\text{עָבֵר עַל-פֶּשַׁע}$  wörtlich wiedergeben ( $\upsilon\pi\epsilon\rho\beta\alpha\iota\omega\nu \alpha\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha\varsigma$ , qui transis peccatum), hat Pesch. eine andere, einfachere Redeweise dafür eingesetzt:  $\text{עֲלֵךְ מִפְּשָׁעֶךָ}$  *entfernend die Sünde* (als ob es hiesse  $\text{מִפְּשָׁעֶיךָ}$ , was er natürlich nicht etwa gelesen hat). — Mit  $\text{לֹא יִהְיֶה־יְהוָה אִיִּיךְ}$  lässt auch Vulg. die bis dahin festgehaltene 2. Person fallen (die anderen Versionen im Particip); dagegen Pesch. führt gegen den hebr. Wortlaut die 2. Person weiter, lässt aber von  $\text{אִיִּי}$  das Suffix unübersetzt. Dabei haben Pesch. u. LXX die Redeweise  $\text{אִיִּיךְ יִהְיֶה}$  wörtlich übersetzt durch  $\text{אִיִּיךְ יִהְיֶה}$  *halten* = *festhalten* u.  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\chi\epsilon\nu$  *er hält fest*, die übrigen sinngemäss durch Umschreibungen: Targ. *nicht lässt er anhalten seinen Zorn* ( $\text{אִיִּיךְ יִהְיֶה}$ , Afel von  $\text{אָחַז}$  *lang dauern*) u. Vulg. *non immittet . . . furorem suum*. Obwohl die Übersetzung der Vulg. sachlich auf dasselbe hinauskommt, wenn man nämlich den Ton auf den Zeitbegriff *auf immer* legt und nicht auf das Zeitwort, wie nach dem hebr. Texte, so ist doch das Zeitwort *immittere* gerade das Gegentheil von dem hebr.  $\text{אִיִּיךְ יִהְיֶה}$ ; denn jenes bedeutet: *den Zorn fahren lassen* (d. h. seinem Zorne die Zügel schiessen lassen), dieses dagegen: *festhalten* (d. h. zurückhalten, vgl. zB. Ex. 9, 2). Es ist sehr wahrscheinlich, dass hier nicht freie Übersetzung des Sinnes des Satzes vor-

V. 19. Am Anfang des Verses restituirt Roorda mit Recht das *αὐτός*, das zB. im Cod. Alex. vor *ἐπιστρέψει* steht, indem er meint, man habe dasselbe später deshalb tilgen wollen, weil man nicht sah, dass es dem Pronomen *הוא* am Ende von V. 18, das der griech. Übersetzer demnach zu V. 19 gezogen hatte, entspricht. — Während da dem folgenden Zeitworte *הִרְחִיב* homogene *הִשָּׁב* den Sinn des Adverbiums *wieder* zum Ausdruck bringt (s. Gesenius, Hebr. Gramm., § 142, 3, b), haben es Pesch. (*נחלם*), LXX (*ἐπιστρέψει*) u. Vulg. (revertetur) als selbständiges Zeitwort aufgefasst: *er wird sich zurückwenden* (resp. umkehren) und darum auch das demselben entsprechende Zeitwort mit dem folgenden durch *und* verbunden. Als Subject setzt Targ. den Zeitwörtern das Nennwort *מִימְרֵהוּ* (so Cod. Reuchl. und Polygl. gegen *מִימְרֵי* der Warschauer Bibel) *sein Wort* (d. i. Gott) bei, und zu dem Zeitwort *נָבַשׁ* setzt er erläuternd *durch sein Erbarmen* hinzu. — Statt *הִקְבִּישׁ* *er wird niedertreten*, wofür LXX *καταδύσει* *er wird versenken* und Vulg. deponet *er wird wegthun*, übersetzt Pesch. *لَحَمَم* *er wird zusammenbringen*; aber weder ist dafür *لَحَمَم* entsprechend dem hebr. Wortlaute zu lesen, noch hat der Syrer das hebr. *נָבַשׁ* und das aram. *כְּנַשׁ* (vgl. Dan. 3, 2, 3, 27 und hebr. *כָּנַס*) verwechselt u. deshalb so gelesen (Justi u. Roorda), sondern die Übersetzung erklärt sich aus der Auffassung des Zusammenhangs: *er wird zusammenbringen all unsere Schuld* (*חַבֵּל* sing.) *und er wird werfen in die Tiefen* (Vulg. in profundum, sing.) *des Meeres unsere Sünden*, wonach das Zusammenbringen der Schuld die Vorbereitung für das Be-

V. 19. Am Anfang des Verses restituirt Roorda mit Recht das *αὐτός*, das zB. im Cod. Alex. vor *ἐπιστρέψει* steht, indem er meint, man habe dasselbe später deshalb tilgen wollen, weil man nicht sah, dass es dem Pronomen *הוא* am Ende von V. 18, das der griech. Übersetzer demnach zu V. 19 gezogen hatte, entspricht. — Während da dem folgenden Zeitworte *הִרְחִיב* homogene *הִשָּׁב* den Sinn des Adverbiums *wieder* zum Ausdruck bringt (s. Gesenius, Hebr. Gramm., § 142, 3, b), haben es Pesch. (*נחלם*), LXX (*ἐπιστρέψει*) u. Vulg. (revertetur) als selbständiges Zeitwort aufgefasst: *er wird sich zurückwenden* (resp. umkehren) und darum auch das demselben entsprechende Zeitwort mit dem folgenden durch *und* verbunden. Als Subject setzt Targ. den Zeitwörtern das Nennwort *מִימְרָהוּ* (so Cod. Reuchl. und Polygl. gegen *מִימְרֵי* der Warschauer Bibel) *sein Wort* (d. i. Gott) bei, und zu dem Zeitwort *נָבַשׁ* setzt er erläuternd *durch sein Erbarmen* hinzu. — Statt *הִקְבִּישׁ* *er wird niedertreten*, wofür LXX *καταδύσει* *er wird versenken* und Vulg. deponet *er wird wegthun*, übersetzt Pesch. *لَحَمَم* *er wird zusammenbringen*; aber weder ist dafür *لَحَمَم* entsprechend dem hebr. Wortlaute zu lesen, noch hat der Syrer das hebr. *נָבַשׁ* und das aram. *כָּנַשׁ* (vgl. Dan. 3, 2, 3, 27 und hebr. *כָּנַס*) verwechselt u. deshalb so gelesen (Justi u. Roorda), sondern die Übersetzung erklärt sich aus der Auffassung des Zusammenhangs: *er wird zusammenbringen all unsere Schuld* (*חַבֵּל* sing.) *und er wird werfen in die Tiefen* (Vulg. in profundum, sing.) *des Meeres unsere Sünden*, wonach das Zusammenbringen der Schuld die Vorbereitung für das Be-

seitigen derselben ist. Mit dem Suffix der 1. plur. *unsere Sünden* geben auch LXX, Vulg. u. der arabische Übersetzer *הטאתם* wieder; Pesch. und letztere beiden wahrscheinlich nach LXX, die sich dabei von dem vorausgehenden *ענייני* leiten liessen. Schnurrer will deshalb, unter Hinweis auf die öfter vorkommende Verwechslung von *ני* und *ט*, unnöthiger Weise *הטאתני* lesen; ebenso Roorda, der noch darauf hinweist, dass auch in 4 Handschriften *הטאתני* geschrieben ist, was aber hier ebenso wenig wie sonst von Belang ist, da es sich aus dem Bestreben nach Adäquatmachung erklärt. Nur die Übersetzung im Targum: *die Sünden Israels*, lässt voraussetzen, dass sein Verfasser bereits *הטאתם* vor sich hatte. — Statt *והשליך* hält es Roorda für gerathener blosses *השליך* zu lesen, weil mit diesem Worte eine neue Periode beginne, worauf schon der Personenwechsel hinweise; da aber die Verwechslung mit dem Subjunctiv, der übrigens *השליך* heissen müsste, dadurch ausgeschlossen ist, so könne schliesslich auch die neue Periode mit *ו* eingeleitet sein. Das dem *השליך* subordinirte *השליך* übersetzen LXX passivisch (ohne dass, auch nach Roordas Urtheil, mit Vollers die Lesung *השליך* vorausgesetzt werden darf) durch *καὶ ἀπορρίψονται* und *sie werden weggeworfen werden* (so auch in dem Exemplare des Eusebius; dagegen in Codd. Alex., XII, 26, 49 u. a. und im Texte der syrohex. Version [ܠܡܝܢ] analog dem masor. Texte *ἀπορρίψει*); doch wird dies gewissermassen als begleitender Nebenumstand zu *καταδύσει* angesehen, insofern *הטאתם* durch *πάσας τὰς ἁμαρτίας*, also als Apposition zu *ἀσεβείας*, dem Objecte von *καταδύσει*, wiedergegeben wird. Dem gegenüber ist es schwer zu sagen, ob man in der Lesung *πᾶσαι αἱ ἁμαρτίαι* (Compl. u. Cosmas Indicopl. topogr. 5, 234) nachträgliche Verbesserung oder den schlichten Urtext (gegen *πάσας τὰς ἁμ.* als Object zu *ἀπορρίψει*) vor sich hat (so Vollers).<sup>1)</sup>

V. 20. Statt *היה* haben LXX die 3. Person: *δώσει*; doch haben Aqu., Symm. u. Theod. dafür *δώσεις*, das sich auch in einigen LXX-Handschriften (Cod. 22, 23, 36 u. a.) im Texte vorfindet. Die 3. Person erklärt sich nicht aus einer Lesung *היה* (Vollers), sondern aus Fortführung der Form der Rede in V. 19; ebensowenig ist *δώσεις* als die ursprüngliche Übersetzung anzusehen, wie Roorda meint, der sich darauf stützt, dass die gewöhnliche Textgestalt *δώσει εἰς ἀλήθειαν* aus *δώσεις ἀλήθειαν* entstanden sein müsse, weil man in den Handschriften mit der falschen Lesart *δώσει* die Endung *εἰς* an den Rand schrieb, dies *εἰς* aber dann irrtümlich als Präposition fasste. Aber diese Erklärung besteht auch zu Recht, wenn *δώσει* die ursprüngliche Übersetzung und *δώσεις* Nachbesserung ist. — Statt *היה* haben die LXX *היה* (vgl. V. 15) gelesen; denn sie übersetzen: *κατὰ τὰς ἡμέρας τὰς ἔμπροσθεν* (resp. *τὰς ἀπ' ἀρχῆς*, vgl. Aqu. *ἀρχῆθεν*, Theod. *τὰς*

1) Roorda nimmt freilich an, dass *πάσας τὰς ἁμαρτίας* nur der Rest der anderen Übersetzung sei, welche das hebr. *והשליך* wörtlich durch *ἀπορρίψει* wiedergab (vgl. daselbst 'das über die Variante *ἀπορρίψεως* Gesagte), deshalb entsprechend dem *ἀπορρίψονται* auch in *πᾶσαι αἱ ἁμαρτίαι* verwandelt werden müsse.

ἔμπροσθεν); nur Symm. hat מימי קדם wörtlich wiedergegeben: ἐξ ἡμέρων ἀρχαίων, worauf jedenfalls Vulg. *a diebus antiquis* (vgl. dagegen 5, 1) zurückgeht. Pesch. übersetzt: מִמֵּי חַיִּים מִמֵּי עוֹלָם von den Tagen (die) von Ewigkeit her (vgl. 5, 1). — In Targ. findet sich für V. 20 eine grosse Paraphrase: *du wirst geben die Gerechtigkeit* (eig. Wahrheit) *Jakobs seinen Kindern, gleichwie* (vgl. LXX καθότι) *du ihm geschworen hast zu Bethel, die guten Handlungen des Abraham seinem Samen nach ihm, gleich wie du ihm geschworen hast zwischen den Stücken* (vgl. Gen. 15, 17 f.); *gedenke für uns der Opferung* (eig. der Festbindung) *Isaaks, der festgebunden war auf dem Altare vor dir; erweise uns die Wohlthaten, die du geschworen hast unsern Vätern von den Tagen der Urzeit her.* Hier ist קִישְׁטִיָּה דְּרִיעָקָה und טְבִיָּא דְּאַבְרָהָם nicht, wie man nach dem hebr. Texte erwarten sollte, die dem Jakob erwiesene Treue und die dem Abraham erzeugten Wohlthaten, sondern es sind, wie aus עֲקִירַת יִצְחָק *die Opferung des Isaak* hervorgeht, die Verdienste der Erzväter gemeint, die Gott dem Volke Israel zu eigenem Verdienste anrechnen und ihnen durch seine Hilfe vergelten soll.

---



# Die Ergebnisse der textkritischen Forschung.

## 1. Die Methode der Textkritik.

Alle Übersetzungen enthalten ein mehr oder weniger wichtiges Material für die Textkritik ihres Originalen. Dasselbe ist um so wichtiger, wenn die Übersetzungen aus einer Zeit stammen, aus welcher weder Handschriften des Originaltextes vorhanden sind noch die Textgestalt sich auf Grund der in den Handschriften niedergelegten Tradition nachweisen lässt, da alle Handschriften nur eine jüngere Gestalt des Textes repräsentiren. Aber auch dann sind die Übersetzungen noch von hohem Werthe für die Textkritik, wenn die durch dieselben repräsentirte und aus ihnen zu eruirende Textgestalt einen Typus darstellt, welcher, obgleich nicht älter als der der Handschriften, doch diesem gegenüber eine selbständige Stellung einnimmt, sei es dass er die Texttradition eines anderen Landes oder einer anderen Gelehrtschule enthält, sei es dass er überhaupt durch eine Reihe von Besonderheiten sich als eine der handschriftlichen Textgestalt ebenbürtige, gleichgute oder gleichalte, Textgestalt erweist.

Um diese Fragen handelt es sich auch bei der Textkritik des alten Testaments. Während alle uns erhaltenen Handschriften, auch die der orientalischen oder babylonischen Schultradition, einen einheitlichen, nur in Einzelheiten und auch da wieder nur in Kleinigkeiten abweichenden Texttypus repräsentiren, bieten die Übersetzungen eine Reihe von Varianten, die gegenüber dem masoretischen Texte von Wichtigkeit, bei einzelnen alttestamentlichen Büchern aber, wo der masoretische Text nicht von gleich guter Beschaffenheit wie in den meisten Büchern ist, von höchster Bedeutung ist, weil wir bei diesen nur mittelst der Übersetzungen den ursprünglichen Text zu restituiren vermögen. Es ist nun die Frage, ob der Urtext der Weissagungssammlung des Micha und des Dodekaprophetens überhaupt, so wie er in unseren Bibelausgaben auf Grund der besten handschriftlichen Überlieferung vorliegt, zu den gut oder zu den weniger gut überlieferten Schriftdenkmälern des AT. gehört, ob also die Übersetzungen weniger oder mehr heranzuziehen und darum auch von geringerer oder von grösserer Bedeutung für die Erkenntniss der ursprünglichen Textgestalt sind, und

speciell ob diejenigen recht haben, welche meinen, dass gerade der Text des Micha sehr verderbt sei und durch Vergleichung der Übersetzungen kritisch hergestellt werden könne und müsse (vgl. S. 1).

Wie aber das Urtheil über den Werth der Textgestalt in erster Linie abhängig ist von einer genauen Erforschung des Sinnes und Zusammenhanges der Darstellung und der grammatischen und stilistischen Correctheit oder Sprachmöglichkeit des Ausdrucks, in zweiter Linie aber von einer Vergleichung mit der von den Übersetzungen repräsentirten Textgestalt, so ist wiederum das Urtheil über den textkritischen Werth der Übersetzungen abhängig von der richtigen Eruirung der Textgestalt, auf welche sich die Übersetzungen gründen, und diese textkritische Arbeit wieder ist abhängig von der textkritischen Methode, die man anwendet, um von dem Wortlaute der Übersetzung auf den zu Grunde liegenden Text zurückzuschliessen und diesen auf solche Weise zu reconstruiren. In dieser Hinsicht ist man aber früher und zum Theil bis in die Gegenwart herein von falschen Annahmen ausgegangen und hat gemeint, durch unmittelbare Rückübertragung des Wortlautes der Übersetzung den zu Grunde liegenden Urtext reconstruiren zu können. Da diese mechanische Art der textkritischen Forschung und deren falsche Consequenzen in Bezug auf die Textbeschaffenheit Micha's vorzugsweise zu bekämpfen ist, so möge im Folgenden zunächst eine kurze Darstellung der falschen Grundsätze resp. die falsche Verwendung von an sich richtigen Grundsätzen in der Textkritik gegeben werden; es wird dabei überall auf die in dem textkritischen Materiale, wie es im Vorausgehenden vorgeführt worden ist, sich findenden Beispiele zurückgewiesen werden, so dass die Vorführung der einfachen Thatsache, deren Begründung man an der citirten Stelle nachlesen kann, an die Stelle einer genaueren Ausführung der betreffenden Beobachtungen tritt. Es ist durchaus nothwendig, die falschen Voraussetzungen und die unrichtigen Consequenzen bei der Textkritik hinreichend kennen zu lernen, um die Fehler früherer Generationen zu vermeiden, da man um so rücksichtsloser und extravaganter in der Kritik des masoretischen Textes verfahren ist, je weniger man bei der Beurtheilung der alten Übersetzungen gesunde Kritik angewendet hat, wie denn auch bei genauerer Untersuchung der Gründe, die zur Abweichung der Übersetzungen von dem Urtexte geführt haben, der Apparatus criticus vermeintlicher Textvarianten sehr beträchtlich zusammenschrumpft.

Die falsche Methode der Textkritik besteht in erster Linie darin, dass man bei textkritischen Untersuchungen in mechanischer Weise den Wortlaut der Übersetzung in die Sprache des Originals zurückübersetzt und das Wort, das sich hierbei ergibt, ohne Weiteres als das der Übersetzung zu Grunde liegende Textwort ansieht, ohne sich die Frage vorzulegen, ob nicht die Abweichung von dem Texte der Vorlage nur eine scheinbare ist, weil sie entweder nur dazu dient, den Sinn gut und entsprechend den Ausdrucksmitteln der Sprache der Übersetzung wiederzugeben, oder auf irgend eine andere Weise, sei es z.B. auch durch ein für uns noch nachweisbares Missverständniss, be-

dingt ist. So hat Bauer wegen λόγους LXX 1, 2 vermuthet, dass der griech. Übersetzer לִּפְתִּיחַ in seinem Exemplare gelesen haben müsse (resp. לִּפְתִּיחַ nach Vollers); Hitzig hat angenommen, dass dem Nennworte ὁπωροφυλάκιον der LXX 1, 6 statt פִּי die Lesart פִּי zu Grunde liegen müsse, was übrigens auch noch aus dem Grunde unzutreffend ist, da פִּי diese Bedeutung nicht haben kann; Vollers hat gemeint εἰς ἔχθραν 2, 8 LXX weise auf פִּי לִּפְתִּיחַ statt פִּי לִּפְתִּיחַ zurück; Schnurrer erklärt die Übersetzung von פִּי לִּפְתִּיחַ 2, 9 in Targ. durch *die Gemeinde meines Volkes* durch Annahme einer Lesart פִּי לִּפְתִּיחַ. Vgl. noch Reinke zu Pesch. 2, 3, Vollers zu LXX 2, 9. 10. 12. 3, 1 u. ö. — Ebenso falsch ist es, wenn man bei anderem Genus des Zeitwortes, bei anderem Numerus der Nennwörter, bei anderer Satzconstruction unbedingt die genau entsprechende Construction im Urtexte hat geglaubt voraussetzen zu müssen, während es doch jedem Übersetzer freisteht den Ausdruck nach seinem Gutdünken zu wählen, indem bisweilen durch derartige Veränderung der Sinn nicht geschädigt wird, unter Umständen dadurch sogar klarer zum Ausdruck gelangt. So haben Bauer, Hitzig und Vollers 1, 7 wegen der activen Zeitwörter κατακόψουσιν und ἐμπρήσουσιν in LXX auch in der Vorlage des griechischen Übersetzers die activen Zeitwörter כָּרַח וְכָרַח statt der entsprechenden Passiva in dem masor. Texte angenommen (ebenso Rosenmüller וְכָרַח ib. statt וְכָרַח wegen συνέστρεφεν der LXX); und umgekehrt das Passivum וְכָרַח 6, 14 statt des Activs wegen παραδοθήσονται der LXX (Vollers, ebenso 6, 11 Reinke u. Roorda, vgl. 7, 10 u. 7, 19); statt בָּנָה 3, 10 haben Bauer und Vollers den Plural בָּנִים resp. בָּנָה = בָּנִי angenommen, weil es die Übersetzungen im Plural wiedergeben (ähnlich 7, 14; vgl. jedoch auch 4, 12); und nach Dathe und Roorda soll man wegen der Wiedergabe des Fragesatzes אִי־נִי u. s. w. in 2, 4<sup>b</sup> durch einen negativen Aussagesatz in LXX die Textvariante אִי־נִי statt אִי־נִי voraussetzen müssen (ähnlich 7, 3, wo Dathe und Bauer die Lesart לֹא לִהְיוֹת wegen Targ. u. Pesch., und 6, 8<sup>a</sup>, wo Vollers הָיָה wegen LXX εἰ annimmt, s. S. 99, Anm. 1). Vgl. noch 4, 1 (אִי־נִי für אִי־נִי wegen πρὸς); 5, 6; 6, 8<sup>b</sup>; 6, 9<sup>a</sup> (s. S. 102, Anm. 1) u. a. St.

Gleichfalls mechanisch verfährt man auch dann, wenn man an Stellen, wo der masoretische Text aller Wahrscheinlichkeit nach echt ist und der Übersetzer seine abweichende Übersetzung durch irgend eine Verwechslung verschuldet hat, dieselbe nur äusserlich, d. h. durch falsches Lesen oder Hören, vermittelt denkt, während Erwägungen verschiedener Art die Abweichung bewirkt haben können, oder wo dieselbe äusserlich vermittelt ist, auf eine Weise verursacht denkt, die den Übersetzer als einen völlig geist- und verstandslosen Wortzusammenfüger hinstellt. In ersterer Hinsicht sei auf das schon mehrfach erwähnte Beispiel 1, 2 LXX hingewiesen, wo Schleusner die Übersetzer von λόγους durch eine Verwechslung von לִּפְתִּיחַ mit לִּפְתִּיחַ bedingt denkt, in letzterer Hinsicht auf καὶ ἐξελούμαι 7, 4<sup>a</sup> LXX, welches nach Vollers auf eine Form von בָּרַח statt von עָבַר Hif. zurückgehen soll, obwohl בָּרַח niemals *vertilgen* bedeuten kann, oder nach Roorda auf וְעָבַר, das doch selbst von einem Anfänger nicht aus [ה] וְעָבַר

herausgelesen werden kann, ebenso wie auch Anfänger unmöglich eine Form  $\text{הַרְהַר}$ , wie sie Roorda als Veranlassung der Übersetzung  $\kappa\alpha\iota \theta\omicron\sigma\upsilon\beta\omicron\upsilon\varsigma$  7, 12 LXX für  $\text{הַר הַר}$  des masor. Textes vermuthet, für möglich halten kann.

Auch muss man trotz der unleugbaren Thatsache, dass sich häufig rein äusserliche Verwechselungen einzelner Wörter finden, doch grösserer Vorsicht und Zurückhaltung sich befeissigen, als es häufig bisher geschehen ist. Wenngleich der griech. Übersetzer 1, 12 sicher  $\text{מִי}$  statt  $\text{בִּי}$  gelesen hat, so giebt dies deshalb noch kein Recht, auch ohne Weiteres die Übersetzung  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma$  1, 2 auf die Lesung  $\text{מִלֵּם}$  statt  $\text{בֵּלֵם}$  zurückzuführen, wenn noch eine andere Entstehung dieser Übersetzung möglich ist, wobei wir zunächst noch von der unten näher zu behandelnden Frage nach der Betrachtungsweise des hebräischen Textes vom Standpunkte des aramäischen Wortschatzes aus absehen. Man muss bedenken, dass solche Versehen, wie jene Verwechselung von  $\text{בִּי}$  und  $\text{מִי}$ , auch durch besondere Verhältnisse bedingt sein können, die das Versehen des Übersetzers nicht nur erklären und entschuldigen, sondern auch das Recht benehmen in anderen Fällen denselben Vorgang ohne Weiteres d. h. ohne Berücksichtigung einer anderen möglichen Veranlassung anzunehmen, wo derselbe einen argen Vorwurf für den Übersetzer involviren würde. So kann zB. an der betreffenden Stelle die dem Übersetzer vorliegende Handschrift aus irgend einem Grunde (s. o. Roorda's Bemerkung zu 6, 10, S. 106 Anm. 3) unleserlich gewesen sein; wenn nun gerade dieser Grund auch an anderen Stellen abweichende Übersetzung bedingt haben kann, so ist doch leicht einzusehen, wie sehr dadurch das Recht verringert wird, immer nur von der Wahrscheinlichkeit arger Nachlässigkeit oder grober Unkenntniss der hebräischen Sprachgesetze auszugehen. Man bedenke doch, wie unnatürlich es ist, von einem Übersetzer, der an den meisten Stellen das Richtige traf und an manchen sogar mit grosser Feinheit im Verständniss des Hebräischen wie in der schriftstellerischen Beherrschung seines Idioms übersetzt, an anderen Stellen wieder gerade das Thörichteste als denkbar, ja als wahrscheinlich vorzusetzen. In dieser Beziehung ist besonders auch in der Beurtheilung und Behandlung des Verfassers der LXX-Übersetzung Michas gesündigt worden und insofern haben Vollers und neuerdings Cornill unleugbares Verdienst, wenn sie denselben gegen solche absprechende Urtheile in Schutz genommen haben. Aber auch abgesehen von der Schuld oder Entschuldbarkeit des Übersetzers muss man in solchen Fällen thatsächlicher Abweichung vom vorliegenden Texte immer darauf sehen, dass man derjenigen Lesung den Vorzug giebt, welche die geringste Abweichung in der Gestalt der Buchstaben zeigt, wie es zB. wohl begreiflich ist, wenn der griech. Übersetzer  $\text{מִצֵּם}$  statt  $\text{מִצֵּם}$  1, 11<sup>b</sup> las, dagegen sehr wenig, wenn man wie Reinke meint, der Syrer habe 7, 6 statt  $\text{שִׁמֶן}$  aus Versehen  $\text{פִּיר}$  gelesen, oder wenn man wie Vollers (s. S. 26, Anm. 2)  $\text{הַפִּי}$  als die Lesung desselben für  $\text{עֲבִי}$  1, 10<sup>b</sup> annimmt (vgl. noch die Vorlage  $\text{הַפִּיר}$  für  $\text{לַעֲפִיר}$  ib. nach Vollers gegen  $\text{לַעֲפִיר}$  nach meiner Vermuthung). Eine überaus wichtige Hilfsquelle und entscheidende Norm für die



Eruirung der Textvorlage eines Übersetzers bietet die Vergleichung der parallelen Stellen, an denen das hebräische Textwort sich findet oder der betreffende Ausdruck der Übersetzung zur Verwendung kommt. Aber während zu Gunsten textkritischer Forschung in den LXX in ersterer Hinsicht die Concordanz von Lankisch, in letzterer das LXX-Wörterbuch von Schleusner (s. o. S. 8) zur Verfügung steht, giebt es für die textkritische Bearbeitung der anderen Übersetzungen kein analoges Hülfsmittel; vielmehr ist man betreffs dieser ausser auf eigene Collectaneen nur auf die mehr gelegentlichen Zusammenstellungen der Wörterbücher (von Levy für das Targum, von Castellus-Michaelis für Pesch.) angewiesen. In dieser Hinsicht ist auch wieder ein Unterschied in der Beschaffenheit der Übersetzung selber, je nachdem dieselbe mehr oder weniger wortgetreu ist. Während zB. die syrohexaplarische Übersetzung so sklavisch wörtlich angefertigt ist, dass man auf Grund der Stellen, wo der griechische Text der Hexapla zur Vergleichung mit dem syrischen Ausdruck vorhanden ist, den griechischen Text, wo er verloren gegangen ist, vermittelst des syrischen Ausdrucks ohne Weiteres restituiren kann, auf welchem Wege ein grosser Theil der uns erhaltenen Angaben der Hexapla in ihrer griechischen Urgestalt gewonnen ist (s. Field, a. a. O., Prolegomena T. I, Fasc. II, S. LXVII ff.), sind zB. in der Peschittha die gewählten Ausdrücke stets dem jeweiligen Zusammenhange angemessen, so dass hier ein Rückschluss nicht so unmittelbar möglich ist.

Während man bei den bisher erwähnten Fehlern der textkritischen Methode verschiedenartige Abweichungen der Übersetzungen auf andere Lesart zurückführte, die auf bestimmte Erwägungen der Übersetzer bei ihrer Arbeit der Übertragung zurückzuführen sind, hat man umgekehrt bei wirklichen Abweichungen der Übersetzungen von dem Urtexte doch die gewöhnliche Textgestalt als Vorlage des Übersetzers angenommen, indem man den Sinn des Wortes, das der Übersetzer für ein hebr. Textwort einsetzte, in diesem selbst zu finden bestrebt war und, da der sonstige Sprachgebrauch kein Recht zu solcher Fassung hebräischer Wörter an die Hand gab, durch Heranziehung des Sprachgebrauchs der verwandten semitischen Dialekte diese Annahme einer anderen Bedeutung als der gewöhnlichen zu begründen gesucht. Auf diese Weise hielt man den masoretischen Text als Textvorlage auch in Fällen aufrecht, wo die Übersetzer sicher anders lasen oder lesen zu müssen glaubten. Dieser Fehler der textkritischen Methode, der jetzt zumeist überwunden ist, war besonders zur Zeit der sogen. holländischen Schule, die durch Albert Schultens († 1750) eingeleitet war <sup>1)</sup>, in Blüthe, indem man damals den Wortschatz des Arabischen unvermittelt zur Erklärung heranzog. Dies zeigt sich betreffs Micha besonders bei Schnurrer, der ganz unter dem Einflusse dieser arabisirenden Richtung steht, wenn er zB. *μὴ μεγαλύνεσθε* LXX 1, 10<sup>a</sup> durch Vergleichung des arab. Zeitwortes *انموسوم* *animosum esse* erklärt, oder *λόγους*

1) Vgl. L. Diestel, Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 455.

1, 2 LXX auf die Auffassung von  $\text{בב}$  im Sinne vom ar.  $\text{בב}$  zurückführt (vgl. viele andere Beispiele in seinen Animadvers.); ferner wenn Dathe und Bauer die Übersetzung von  $\text{הִצִּיט}$  2, 6 durch *ἐπιτιμᾶν* *schelten* bei Symm. durch Vergleichung des arab. Zeitwortes  $\text{هَض}$  IV. erklären, während  $\text{הִצִּיט}$  höchst wahrscheinlich wie an anderen Stellen in der Bedeutung *reden* gefasst ist, wofür Symm. entsprechend dem Zusammenhange den specielleren Ausdruck wählt (vgl. noch 4, 6 u. Hartmann S. 120, Anm. 1 zu 7, 3). Ähnlich ist es wenn Schnurrer zur Erklärung der freieren Übersetzer von  $\text{כַּסֵּב}$  durch *wie ein Dieb* ein ganz seltenes, vielleicht gar nicht existirendes Nennwort bei Castellus heranzieht (s. S. 52, Anm. 2). Aber auch noch Roorda hält sich nicht völlig von diesem Fehler frei; da er aber klar darüber war, dass man bei dem griech. Übersetzer nicht die Kenntniss des Arabischen voraussetzen dürfe, so meinte er, dass das von ihm vorausgesetzte arabische Wort wohl auch in dem dem Übersetzer geläufigen Aramäisch werde vorhanden gewesen sein (s. S. 122, Anm. 1 zu 7, 4<sup>a</sup>). Nahe hiermit verwandt ist es, wenn man dem hebräischen Worte den Sinn imputirte, den der Übersetzer durch das von ihm gewählte Wort demselben zuschrieb, indem man dies durch eine falsche etymologische Vergleichung entsprechender Wörter aus anderen semitischen Sprachen erklärlich zu machen sucht. So führt Hartmann die Übersetzung von  $\text{צִי}$  1, 6 durch *ὄπωροφυλάκιον* auf eine Vergleichung des arab. Stammes *gajja* zurück, wornach  $\text{צִי}$  die Bedeutung *Schutzhütte* haben sollte, und Schnurrer legt dem Nennwort  $\text{צִי}$  1, 6 unter Vergleichung des arab. Stammes  $\text{حاف}$  die Bedeutung *Haufe* bei, um so die Übersetzung der Pesch. zu erklären. Vgl. noch 5, 13.

Gegenüber diesen Fehlern der textkritischen Methode und insbesondere gegenüber der mechanischen Rückübertragung ins Hebräische weisen wir nun auf die verschiedenartigen Gründe der Abweichungen vom hebr. Grundtext in den Übersetzungen hin. Es ist ausserordentlich lehrreich, zu sehen, wie mannichfach die Veranlassung für eine vom Wortlaute sich mehr oder weniger entfernende Übersetzung sein kann; denn die Annahme und die Wahrscheinlichkeit einer abweichenden Textvorlage wird dadurch ausserordentlich eingeschränkt, dass sehr verschiedenartige Gründe vorhanden sein können, welche die Übersetzer entweder direct dazu nöthigen oder ihnen die Möglichkeit geben, unbeschadet des Sinnes einen andersgearteten Ausdruck zu wählen. Indem wir aber in sehr vielen Fällen den Grund, der den Übersetzer leitete, noch nachweisen können, dürfen wir zugleich nicht vergessen, dass auch noch in anderen Fällen Abweichungen der Übersetzung nicht auf abweichende Textgestalt zurückgehen, sondern auf Erwägungen des Übersetzers, ohne dass wir dies nachzuweisen vermögen, wenn nämlich blosse Willkühr den Übersetzer zu seiner Übersetzung veranlasst hat. Es ist allein dem wissenschaftlichen Standpunkte der Gegenwart angemessen, wenn man sich in allen Fällen bemüht, diesem psychologischen Momente der Übersetzungsarbeit nachzuspüren, anstatt ohne weiteres eine abweichende Textgestalt anzunehmen oder auch nur sich damit zu begnügen, ohne weitere Erklärung die

Abweichung vom Wortlaute zu constatiren. Indem wir uns nun der Darlegung der einzelnen Erscheinungen zuwenden, schicken wir nur noch voraus, dass es sowohl sprachliche Gründe als logische Erwägungen als auch formelle Rücksichten, besonders auch die Rücksicht auf den Parallelismus der Glieder, sein können, welche den Übersetzer zu seiner eigenartigen Wiedergabe der Ausdrücke und Wendungen des Originals veranlassten.

Die sprachlichen Gründe der Abweichung liegen darin begründet, dass jede Sprache ihre charakteristischen Ausdrucksmittel und Gesetze hat, so dass es bei der Übertragung aus der einen in die andere Sprache oft zugleich nöthig ist, die Art des Ausdrucks umzugestalten, um denselben Gedanken theils sinngemäss, theils sprachrichtig in der Sprache der Übersetzung wiederzugeben<sup>1)</sup>. So haben in ersterer Hinsicht LXX u. Vulg. 3, 7 zu הִרְוִיז *die Seher* das Object *Visionen* hinzugefügt, weil im Griech. u. Latein. die Zeitwörter des Sehens nicht an sich schon den prägnanten Sinn des Offenbarungsschauens haben können, der im hebr. Zeitwort הִרְוִיז liegt; ähnlicher Art sind andere Fälle, wo das Object hinzugefügt wurde: 1, 2 λόγους LXX (vgl. 2, 12 ἀποστοφορήν)<sup>2)</sup>. Auch die Weglassung eines Wortes kann durch analoge Erwägungen bedingt sein; so zB. die Weglassung von וְ hinter לֵב 4, 2 in LXX, Pesch. u. Vulg., weil man dieses nicht als (coordinirten) Imperativ, sondern als Interjection = *wohlan* fasste. Hierher gehört es auch, wenn die Übersetzer entsprechend dem strenger logischen Ausdruck ihrer Muttersprache eine grössere Übereinstimmung zwischen dem Zeitworte und seinem Objecte eintreten lassen, als dies bisweilen im Hebräischen mit seiner Constructio praegnans und überhaupt seiner freieren Ausdrucksweise der Fall ist: so ist 1, 7 בָּסִיפָה in Targ. durch *Götzentempel* übersetzt in Rücksicht auf das Prädicatsverbum *zur Wüste machen* (ähnlich 7, 2 Targ. *überliefern* = יִצְוֶה wegen *zur Vernichtung* = יִהְיֶה; vgl. noch 6, 16 LXX ἐν ταῖς ὁδοῖς für מִצְעָדִים wegen des Zeitwortes הִלָּךְ), — oder wenn 7, 17 in LXX u. Vulg. die Präpositio בְּ, in Constr. praegnans abhängig vom Zeitwort *bestürzt sein* (= *bestürzt hervorkommen*), vertauscht wird durch den Ausdruck *in ihrem Schlosse*. — In letzterer Hinsicht gehören hierher zB. die Fälle, wo die im Hebräischen regelrechte Constructio κατὰ σύνεσιν in die nach dem Griechischen u. Lateinischen richtige Ausdrucksweise verändert wird: so steht statt des Singulars im Hebräischen der Plural des Prädikatsverbums 4, 11 LXX wegen des pluralischen Subjects in עֲנִינֵי (vgl. 6, 9<sup>b</sup> tribus plur. für מִטָּה Vulg.) und der Plural des Objects 7, 16 LXX (darnach auch in Pesch.) wegen des pluralischen Prädikatsverbums רָשָׁעִי; umgekehrt der Singular 6, 9<sup>b</sup> LXX statt שְׁמִיעִי wegen des Vocativs מִטָּה = *φύλη* (ebenso 4, 4 LXX,

1) Vgl. auch die zahlreichen Beispiele in meinem Programm: Der textkritische Werth der syrischen Übersetzungen griechischer Classiker. Th. II, S. 3 ff.

2) Umgekehrt ist zB. ὁρφανὸς 2, 2 LXX nicht, wie man auch vermuthet hat, eine Ergänzung, sondern es geht darauf zurück, dass man aus וְחִתִּים das Object יְתוֹם herauslas, was freilich dadurch hervorgerufen wurde, dass man nach griech. Sprachgebrauch das Object erwartete.

Vulg. statt יִשְׁכְּבִי wegen des sing. יָשָׁב, sowie 4, 11 in Targ., Pesch. u. Vulg.; anders LXX, s. o.). Wenn dagegen 4, 3 in allen alten Übersetzungen, also auch den beiden aramäischen, statt יִשְׁכְּבִי der Singular zur Aufhebung der Constr. ז. ס. steht, so wird wahrscheinlich wenigstens betreffs Targ. u. Pesch. die Parallelstelle Jes. 2, 4 eingewirkt haben, wenngleich 4, 4 auch in Targ. u. Pesch. die Nennwörter יָשָׁב u. יִשְׁכְּבִי in den Plural verwandelt worden sind wegen des pluralischen Prädikatsverbhums יִשְׁכְּבוּ. Ebenso gehört hierher die Übersetzung des Plurals יִשְׁכְּבוּ 6, 5 in LXX (und Pesch.) durch den Singular, weil der Plural von δουλοσύνῃ ungrischisch wäre (ähnlich מִצָּרִית 5, 1 durch sing. מִצָּר; מְצָלִית 7, 19 durch *in profundum* Vulg.), sowie auch 6, 6 die Wiedergabe des Genetivs מִרִּיב durch das Adj. ὑψιστος in LXX (darnach auch in Vulg. u. Pesch.) die einzige dem griechischen Sprachcharacter entsprechende Wiedergabe ist.

Die logischen Erwägungen, welche die Übersetzer vielfach bewogen haben, vom Wortlaut des Originals abzuweichen, sind gleichfalls sehr verschiedener Art. Auf logische Erwägung geht es zurück, wenn die Übersetzer, wie so häufig geschieht, für einen collectiven Singular den Plural einsetzen, zum Theil dazu mit bestimmt durch die Natur ihrer Muttersprache, in welcher die Ausdrucksweise mit dem collectiven Singular zwar auch bekannt, aber nicht so gewöhnlich ist wie im Hebräischen; so in allen Übersetzungen 3, 9 für יִשְׁרָאֵל; 3, 10 für בְּנֵי; 7, 14 für שְׂכָנֵי<sup>1)</sup> u. 3, 11 für כְּהֵן LXX, Vulg. u. Targ. nach Cod. Reuchl.; ferner in LXX 2, 1 für אֶנֶךְ; 4, 12 für עָמָר; 4, 14 für שָׁבַט (wie sie gelesen haben); 5, 2 für שְׂאֵרֵיהֶם, 5, 12 für מַעֲשֵׂה; ebenso 6, 16 (hier auch Targ. u. Pesch.); 7, 5 für הָעַם u. אֲלֵיהֶם (auch Pesch.); 7, 11 für הָעַם; 7, 13 für אֶרֶץ (auch Pesch. u. Vulg.); 7, 18 für עַם u. מַעֲשֵׂה (auch Targ.) und שְׂאֵרֵיהֶם, wobei zu beachten ist, dass Vulg. und bisweilen auch Pesch. von LXX abhängig sein werden, u. dass Symm. u. Theod. in solchen Fällen den Singular beibehalten (s. zB. 7, 11)<sup>2)</sup>. Analog, wenngleich anders bedingt sind die Fälle 2, 1 Targ., Pesch., LXX u. 5, 11 Pesch., LXX, wo statt des Singulars *Hand* der Plural eingesetzt wird (vgl. 4, 13 עַמְּךָ) und 1, 12<sup>b</sup>, wo in allen Übersetzungen für עַמְּךָ der Plural steht, jedenfalls desshalb, weil Jerusalem mehrere Thore hat, während andererseits gerade der Singular mit Absicht gewählt ist, weil der Feind zunächst an eins der Thore kommt. Gleichfalls auf logische Erwägungen geht es zurück, wenn zB. 6, 9<sup>a</sup> der Ausdruck [*die Stimme Jahves*] ruft in LXX wiedergegeben wird durch das pass. ἐπικληθήσεται, weil der Übersetzer an die Propheten dachte, durch welche Gottes Offenbarung dem Volke gepredigt wird. Es lässt sich denken, dass es bisweilen schwer ist, die Gedankengänge der Übersetzer nachzuweisen, auf Grund deren dieselben den Ausdruck

1) Doch könnten die Übersetzer für שְׂכָנֵי auch den Plural gelesen haben, s. auch 3, 10. Aehnlich 7, 4<sup>b</sup> LXX; 6, 15 LXX u. 1, 11<sup>a</sup> Aqu. Symm.

2) Dieselbe Erscheinung findet sich bisweilen auch in Fällen, wo die collectivische Fassung des betreffenden singularischen Nennwortes gegen den Sinn und Zusammenhang ist: so 4, 9 Targ. u. Pesch. für יִיזְעַץ; 1, 15<sup>a</sup> LXX für יָרֵשׁ.



änderten, eben weil es bisweilen rein subjective Erwägungen waren. Doch giebt es einige Fälle, bei denen wir durch Vergleichung verschiedener Stellen sicher richtig über die Gründe zur Abweichung in der Übersetzung zu urtheilen vermögen. Ausser der eigenthümlichen Art des Targumisten, alles wirklich oder scheinbar Ungünstige für das Volk Israel in den göttlichen Weissagungen auf die Heidenvölker zu beziehen (s. 2, 13. 5, 9 u. 10. 5, 13. 7, 11), kommen hier noch die Stellen in Betracht, welche, ohne dass eine andere Lesart vorlag, darum umgestaltet worden sind, weil der Verfasser an eine für ihn oder überhaupt infolge innerer Verwandtschaft naheliegende Parallelstelle dachte. Besonders interessant ist hier die Stelle 7, 8, wo die LXX-Variante πορευθῶ auf eine Vergleichung der bekannten Stelle Ps. 23, 4 zurückgeht, was deshalb gewiss ist, weil sich in einzelnen Codices auch noch das concessive καὶ findet, das hier den Verräther macht. So erklärt sich 6, 2 die Lesart λαοί im Cod. Vatic. vielleicht durch eine Vergleichung von 1, 2 (vgl. 1, 2 λόγους vielleicht nach Dt. 23, 1, sowie die Lesart פְּנֵי הַיְיָ 1, 10<sup>b</sup> der Masoreten vielleicht nach Jer. 6, 26). Oder die logischen Erwägungen sind durch die eigenthümliche Auffassung des Sinnes eines hebr. Satzes bedingt; zB. wenn 1, 15<sup>a</sup> in LXX das n. pr. Λαχίς aus V. 13 eingefügt wird, weil רַחֲמָיו appellativisch gefasst ist, oder wenn 1, 10 ebenda רַחֲמָיו durch οἱ ἐν Γέθ wiedergegeben ward, weil der griech. Übersetzer meinte, dass in רַחֲמָיו das logische Subject zu dem pluralischen Prädikatverbum μὴ μεγαλύνεσθε enthalten sei. Die Veränderungen des Sinnes einzelner Sätze oder Worte, die sich durch Missverständniss eines einzelnen Ausdrucks nöthig machten, weil sonst überhaupt kein Sinn oder wenigstens kein dem Zusammenhange entsprechender Sinn erzielt werden konnte, werden unten noch besonders zu behandeln sein. — Ferner kommt es auch vor, dass der Übersetzer es für nöthig befunden hat, eine Paraphrase des hebr. Satzes zu geben, um alle Wörter in einen Zusammenhang resp. Zusammenhang in die Wörter zu bringen (s. 1, 14<sup>b</sup> Targ.), oder wenn der Ausdruck vereinfacht wird, um das Verständniss des Sinnes zu erleichtern (s. 2, 7 Vulg.; vgl. noch 4, 3 פְּנֵי הַיְיָ in LXX u. Vulg., sowie die Einsetzung eines anderen Objectes zu פְּנֵי הַיְיָ in Targ.); oder wenn überhaupt scheinbar Unlogisches im hebr. Ausdruck beseitigt wird (s. 1, 1 LXX u. Targ.). — Ferner sind auch aus logischen Erwägungen Wörter hinzugefügt und weggelassen worden: zB. wenn 1, 15<sup>b</sup> LXX zu Ἰσραήλ das Nennwort τῆς θυματρὸς hinzugefügt ist, um dadurch Ἰσραήλ deutlich als Bezeichnung der Bevölkerung zu kennzeichnen (vgl. 2, 9 LXX betreffs ἐγγίσατε), wogegen die Übersetzung von הָיִים in 3, 10 durch vergossenes Blut in Targ. nichts als sinngemässe Wiedergabe der Bedeutung dieses Plurals ist (vgl. noch die Übersetzung von רַחֲמָיו 2, 3 *aufrecht* in Targ. u. Pesch. durch: *in aufrechter Haltung*); oder wenn 4, 2 und hinter לֵב in LXX, Pesch. u. Vulg. weggelassen ist, weil dieses in der Bedeutung *wohlan* gefasst wird, und wenn in Targ. הִנֵּה 2, 4<sup>a</sup> übergangen ist, weil das Wort dem Übersetzer nicht in den Zusammenhang zu passen schien. Auch in diesen Fällen kann natürlich die Erwägung des Übersetzers

falsch sein, wie zB. 2, 11 in Vulg., wo eine Negation hinzugefügt ist, weil ohne diesen Zusatz der Satz keinen Sinn zu geben schien, womit dann noch weitere Veränderungen zusammenhingen.

Ausserdem sind es nicht selten auch formelle Rücksichten, welche Abweichungen der Übersetzung verursacht haben. Hierher gehört in erster Linie die Veränderung der Person beim Zeitwort und den Suffixen. Denn derartige Personenveränderung geht zumeist darauf zurück, dass der Ausdruck innerhalb der einzelnen Verse oder einer Gedankenreihe adäquat gemacht werden soll, wie Hieronymus zu 6, 16 ausdrücklich bemerkt, dass er propter sermonis consequentiam die active Ausdrucksweise in der 2. masc. sing. beibehalten habe. So setzen LXX 1, 8 statt der 1. sing. Impt.  $\text{הִשָּׁמַע}$  die 3. sing. fem., Targ. die 3 plur. und Pesch. den Imper. (also logisch die 2. Person), um den Gedankengang nicht abbrechen zu lassen, sondern in demselben (d. h. in derselben Form wie die vorausgehenden oder die folgenden Sätze) den Ausdruck fortzuführen (s. d.); oder 1, 10<sup>b</sup> ersetzen LXX, Pesch. u. Vulg.  $\text{הַחֲשֵׁשִׁי}$  durch den Imper. des plur. masc. (wie auch die Masoreten aus diesem Grunde  $\text{הַחֲשֵׁשִׁי}$  als Imper. des fem. sing. lasen), weil im Vorausgehenden sich der Imperativ in dieser Form findet (vgl. noch die allgemeine Personenänderung in 7, 15). Auf bloss formelle Rücksicht geht es zB. auch zurück, wenn 2, 4<sup>a</sup> in Pesch. die Wortstellung verändert wird, aus dem einfachen Grunde, um Abwechslung in den Ausdruck zu bringen. — Höchst wichtig ist aber eine andere formelle Rücksicht, welche verhältnissmässig sehr oft Veränderungen verursacht hat: die Rücksicht auf den Parallelismus der Satzglieder. Die Einwirkungen durch Berücksichtigung des Parallelismus sind sehr verschiedener Art: es wird das Genus deshalb geändert, indem sowohl der Singular für den Plural eintritt (so zB. 1, 5 LXX  $\alpha\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$  für  $\text{הַחֲשֵׁשִׁי}$  wegen des parallelen  $\alpha\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$ ; 1, 11<sup>a</sup> Pesch. *dir* statt  $\text{לָכֶם}$ ) als auch der Plural an Stelle des Singulars gesetzt wird (so zB. 1, 5. 13<sup>b</sup> Targ.  $\text{הַיָּדִין}$  für  $\text{פָּשַׁע}$  u.  $\text{הַפָּשַׁע}$ ; 1, 7 LXX  $\epsilon\kappa\ \mu\iota\sigma\theta\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$  für  $\text{מִצְוָתָן}$  wegen  $\text{מִצְוֹתֵיךָ}$  in 7<sup>a</sup>; 1, 11<sup>a</sup> Targ. u. Vulg. statt  $\text{עָבְדִי}$  den plur. masc. wegen  $\text{לָכֶם}$ ; 4, 13 LXX u. Pesch. aus demselben Grunde Plural statt Singular  $\text{עֲרֹכָה}$ ; 6, 16 Targ., Pesch. u. LXX für  $\text{מַעֲשֵׂה}$  wegen  $\text{הַקִּיּוֹת}$ ); — es steht ein concretes Nennwort statt eines Abstractums (5, 11 Targ., Pesch.  $\text{מְפַשֵּׁי}$  durch *Zauberer* wegen des parallelen  $\text{מִעֲנִינִים}$  u. 6, 9<sup>a</sup> Targ.  $\text{הַיֹּשֵׁה}$  durch *Lehrer*) und umgekehrt (5, 11 Vulg.  $\text{מִעֲנִינִים}$  durch *divinationes* wegen  $\text{מְפַשֵּׁי}$ ); — es wird ein Wort weggelassen in Rücksicht auf die gleiche Wortzahl beider Satzglieder (so in Pesch. 7, 2  $\text{לְרִמִּים}$  und 7, 14  $\text{רִמִּי}$ , weil die Übersetzung ein Wort mehr als der hebr. Text nöthig hatte, während dagegen 4, 10  $\epsilon\gamma\gamma\iota\lambda\epsilon$  in verschiedenen LXX-Handschriften fehlt, weil man nachträglich die griech. Übersetzung in der Wörterzahl dem hebr. Urtexte conform machen wollte; vgl. noch 6, 7<sup>b</sup> die Weglassung von  $\mu\omicron\nu$ ); — es wird ein Wort aus dem parallelen Gliede in das entsprechende herübergenommen (so 1, 5  $\text{הַחֲשֵׁשִׁי}$  in LXX, Vulg. u. Pesch. an Stelle von  $\text{בְּמִית}$ , s. d., und 3, 5  $\epsilon\pi'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\tau\omicron\nu$  hinzugefügt zu  $\text{וְהָרָא שְׁלֹם}$  LXX; resp. eingefügt aus dem folgenden Verse 5, 6 LXX u. Pesch.  $\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\theta\nu\epsilon\sigma\iota\nu$  u.  $\text{صَحَابِهِ}$ , vgl. 2, 4<sup>b</sup>

Pesch. mit der Messschnur aus V. 5); — oder es werden überhaupt Wörter in Rücksicht auf den Parallelismus verändert (so 1, 7 אֶת־נִנְיָהּ in Targ. u. Pesch. durch *Götzenbilder* übersetzt wegen פְּסִילֵיהֶם, wie auch 2, 12 die Übersetzung von הֶרְבֵּי durch *Schafstall* in Targ. u. Vulg. wahrscheinlich nur nach dem Zusammenhange gerathen ist; 6, 6 אֲנַחֵם in Targ. durch *dienen* wegen אָפַת; 6, 7<sup>a</sup> נִגְלֵי durch *Ziegenböcke* wegen des parallelen אֵילִים *Widder* in LXX u. Vulg. und vgl. noch Pesch.; 7, 7 Targ. zweimal *freuen* wegen des wahrscheinlich in der Bedeutung *fröhlich sein* gefassten הִנְחִיל auch für das parallele אָפַת); — auch wird ein (nicht richtig verstandener) Satz ganz umgestaltet, um die Satzglieder des Verses unter einander adäquat zu machen (so 1, 7<sup>b</sup> LXX, s. d.). Gerade auf diesen so wichtigen und vielvermögenden Einfluss, den die Berücksichtigung des parallelen Gliedes auf die Übersetzung ausübt, hat man bis jetzt nur wenig geachtet.

Eine weitere wichtige Beobachtung ist es, dass bisweilen eine falsche Lesart resp. Vocalisation eines Wortes oder sonst ein Missverständniß oder eine irgendwie anders bedingte Abweichung weitere Veränderungen des Originaltextes nach sich zieht. So wird ein Wort weggelassen, das nun nicht mehr in den Zusammenhang passt: so 1, 11<sup>a</sup> בָּשָׂה in LXX wegen der Lesung עָרְיָה statt עָרְיָה; 2, 4<sup>b</sup> Pesch. לִי; 2, 10 Targ. נִמְרָץ; 2, 13 Pesch. שָׁעַר, weil das Object *Bresche* zu פָּתַח ergänzt ist; 6, 15 יָרַן Pesch. u. LXX, weil תִּירוֹשׁ durch *Wein* übersetzt ist; 7, 3 LXX הִנְחִיל, das als Subject überflüssig geworden ist, vgl. noch 7, 4<sup>a</sup> die Weglassung des Pronomens; — oder es werden einzelne Wörter hinzugefügt: 1, 11<sup>b</sup> αὐτῆς (ohne dass אֵלֶּה mit Vollers als Lesart voranzusetzen wäre) und ähnlich 2, 10 Vulg.; die Negation 2, 1 LXX (vgl. noch 1, 15<sup>a</sup> LXX, s. o.); — besonders häufig macht sich infolge abweichender Auffassung des Sinnes die Veränderung des Pronomens nöthig: zB. 2, 4<sup>b</sup> Targ. u. LXX *ihm* statt לִי; 2, 8 die 3. statt 2. plur. LXX; s. noch 2, 9 vgl. 11. 6, 9<sup>a</sup>. 12 in LXX; — oder es werden Präpositionen hinzugefügt: so wird zB. יוֹשְׁבֵי 1, 13<sup>a</sup> in Vulg. als Dativ gefasst, als ob es לְיוֹשְׁבֵי hiesse (vgl. noch 1, 14<sup>b</sup> Targ. die Auffassung des לְ im Sinne von *bezüglich* = *wegen*); — oder es werden die Worte anders verbunden, zB. 1, 11<sup>b</sup> Vulg., indem infolge der anderen Lesung für עָרְיָה als Object zu יָקַח das Wort מִסְפָּה und הָאֵלֶּל als Subject gefasst wird, wie auch in 1, 11<sup>b</sup> Pesch. die Worte durcheinander gemengt sind, um einen erträglichen Sinn zu erzielen (vgl. noch 1, 14<sup>b</sup> Targ.; 2, 9 Targ. u. LXX; 4, 9 LXX; 7, 4<sup>a</sup> LXX). In diesen Fällen haben frühere Ausleger (zB. auch noch Vollers) meist alle die Abweichungen, welche die Übersetzung dem masoretischen Texte gegenüber zeigt, auf eine entsprechende Textvorlage zurückführen zu müssen geglaubt<sup>1)</sup>, während es sich vielmehr als wahrscheinlicher herausstellt, dass der Übersetzer ein bestimmtes einzelnes Wort falsch las u. verstand und erst infolge dessen den Text sich so zurechtlegte, dass sich ihm ein Sinn ergab, ohne Rücksicht

1) Doch führt auch schon Drusius die Veränderung des Suffixes in 2, 9 LXX auf die Fassung von נָשִׁי = *Fürsten* zurück.

darauf, ob nun die Worte der Übersetzung genau denen des Textes entsprechen (s. zB. noch S. 122, Anm. 1). Ferner lässt sich an einzelnen Stellen auch noch nachweisen, wie anderweitige falsche Lesung resp. Vocalisation hebräischer Textesworte die Folge von der falschen Lesung oder Fassung eines anderen Wortes ist; so wird יֵשׁ 2, 1 von נָשָׂא *heben* abgeleitet, weil man לֹאֵל fälschlich mit אֵל *Gott* zusammenbrachte (s. LXX u. Pesch.); 2, 4<sup>a</sup> Pesch. wird שָׂרָה als Adjectiv שָׂרָה resp. als part. שָׂרָה gelesen, weil der Syrer נִשְׂרָה als 3. sing. Impf. fasste; 4, 9 LXX wird הָדָרִי st. הָרָדִי gelesen, weil man statt הָרָד das Adj. רָע las; 6, 12 LXX wird מִצְרָיִם vorausgesetzt, weil אֲשֶׁר durch ἡν wiedergegeben wird; — bisweilen wird auch, nachdem ein Wort anders gelesen worden war, nach dem Zusammenhange, der sich so ergab, das Übrige hinzugerathen (s. 5, 6 LXX).

Eine weitere Frage, die gleichfalls nicht ohne Bedeutung ist für die Beurtheilung der Übersetzungen und die Eruirung des ihnen zu Grunde liegenden Textes ist die nach den Sprachkenntnissen der Übersetzer. Es leuchtet ein, dass man genau wissen muss, welche Kenntniss der grammatischen Erscheinungen u. des Wortschatzes der hebräischen Sprache man bei den einzelnen Übersetzern voraussetzen muss, ehe man sich entschliessen darf, bei einer abweichenden Übersetzung ohne Weiteres eine andere Textvorlage vorauszusetzen, so lange sich die Abweichung auch durch mangelhafte Sprachkenntnisse erklären lässt. Die richtige Beurtheilung der Sprachkenntnisse der Übersetzer aber lässt sich nur auf Grund einer Zusammenstellung aller Beispiele für derartige Fehler und Mängel des Verständnisses des Urtextes gewinnen. So interessant es sein würde, wenn man dabei jedem einzelnen Übersetzer nachgehen könnte, so empfiehlt es sich doch, namentlich in Rücksicht auf den geringen Umfang des durchforschten Gebietes, über alle Übersetzer gemeinsam zu berichten, da man sich vor allem hüten muss, ohne umfassende Unterlagen aus Einzelbeobachtungen so gleich allgemeine Folgerungen zu ziehen.

Wir beginnen mit der Besprechung der Kenntniss der grammatischen Erscheinungen von Seiten der Übersetzer: a) Verbalbildung: 1, 9 ist אֲנִישָׁה in Vulg. fälschlich von נָאֵשׁ Nif. abgeleitet, also mit נִאֲשָׁה verwechselt; 2, 6 vom Zeitwort נָשָׂא abgeleitet, Pesch. Targ. Vulg.; 2, 8 ist אֲחִימֵל von Aquila als 1. sing. einer Hitphaelbildung eines mit מֵל *entgegen* stammverwandten Zeitwortes angesehen; שָׁבִי 2, 8 als part. mit aktivem Sinne, Vulg.; 2, 10 נִמְרָץ als Derivat von רִיץ LXX; 3, 11 יָרִי vielleicht mit הָיִר (= יָרָה)<sup>1)</sup> zusammengestellt, Aq. Th.; 4, 7 הִנֵּהלָא mit הִנֵּהלָה verwechselt, Vulg.; 4, 9 חָרִיץ von רָצַע abgeleitet, Vulg. Pesch., resp. als Form eines Verbum denominativum von רֵץ *Genosse* aufgefasst, Targ.; 6, 14 נָחַס als gleichbedeutend mit נִחַשׁ angesehen, Targ. Pesch. Aqu. Symm. Vulg., vgl. die Ablei-

1) Vgl. über die Weglassung von א in dem ursprünglichen hebr. Bibeltexte und die damit zusammenhängende Abweichung der Übersetzung (vgl. noch יִרְבִּי als יִרְבִּי 7, 2 gefasst, weil א vermuthlich nicht geschrieben war) Vollers, a. a. O. S. 226 f.



tung von *יִשְׁחַךְ* vom Zeitwort *נָסַח* bei Symm. und vom Zeitwort *שָׁחַךְ* bei Aqu.; 7, 7 *הוֹחִיל* wahrscheinlich von *חָיַל* abgeleitet, Targ.; vgl. noch die Ableitung von *חָלָה* 1, 12<sup>a</sup> Theod. Vulg. Pesch., sowie die des *יָשַׁח* 2, 1 von *יָשַׁח*, LXX Pesch., wenn hier nicht andere Lesung [*יִשְׁחַךְ* oder *יִשְׁחַח*] anzunehmen ist (betreffs der Annahme einer Lesung *יִרְחַקְחָק* s. zu 7, 11); — ferner gehört hierher die Auffassung des Sinnes, der den einzelnen Stämmen zu eigen ist, vgl. zB. 4, 6 *הִרְלֵחִי* = *verschmähen* LXX, also wahrscheinlich mit *רָעָה לִּי* *es missfällt mir* zusammengestellt; 6, 11 *הִזְכִּיחַ* in der Bedeutung *iustificare* gefasst u. 7, 3 *הִיטִיב* = *für gut erklären*, Vulg.; 6, 13 Hif. *הִחֵל* in der Bedeutung *anfangen machen* statt *anfangen* bei Theod.; 6, 14 *תַּפְּלִיט* in der Bedeutung des intransitiven Piel *פָּלַט* gefasst LXX (vgl. noch die verschiedene Übersetzung des Piel *קָפַץ* 2, 12, von *הִקְפִּיץ* = *stark machen* 7, 18 Vulg., von *יָחַס* 6, 14 Theod.). Hierher gehört auch die Fassung des Nennwortes *אֹרִי* *Licht* 7, 8 als Verbalform in Targ., Pesch. u. bei Theod. — Während manche von diesen Beispielen nicht eigentlich auf falsche Ableitung, sondern auch auf Verwechslung resp. falsche Lesung zurückgehen können, erklären sich wieder andere Beispiele durch den aramäischen Standpunkt, von dem die Übersetzer bei ihrer Auffassung des biblischen Hebräisch vielfach ausgingen; zB. die Fassung von *נִשְׁחַי* 2, 4<sup>a</sup> als 3. sing. Impf. in Pesch., weil diese Person im Syrischen mit Nun statt Jod beginnt, ferner die Fassung des Hithpa. als Passiv 4, 14 Vulg.<sup>1)</sup>, resp. betreffs der Stammbedeutung die Fassung von *הִיטִיב* 7, 3 im Sinne von *zubereiten*. b) Nominalbildung: 2, 4<sup>a</sup> ist *נִדְיָה* als fem. von *נָדָה* gefasst, Targ. Pesch.; 2, 11 *נִיָּה* als gleichbedeutend mit *נִיָּה* angesehen, LXX; 3, 1 LXX *κατάλοιποι* für *קִצְיָי*, letzteres also etwa als Bildung von *קָץ* aufgefasst (s. z. St.), 7, 1 *אִסְכִּי* von Symm. vielleicht als Nebenform von *סִיף* *Ende* angesehen (wenn nicht mit *אִסָּף* verwechselt); 7, 5 *פִּתְחִי* eventuell in der Bedeutung *Öffnung* gefasst, was mehr auf die Bedeutung der betreffenden Bildungen Bezug hat; 7, 12 *אִשְׁרִי* = *δμαλισμός* in LXX entsprechend der späthebräischen, nachbiblischen Bildung des Infinitivnomens des Piel; ib. *חִיָּי* d. h. in der muthmasslichen Vocalisation *חִיָּי* als Derivat des Zeitwortes *חָיָה* gefasst LXX; ferner noch die falsche Ableitung des Nennwortes *מִבְּרָכָה* 7, 4<sup>b</sup> vom Zeitwort *בָּכָה* *weinen* LXX u. Pesch. und der Form *יִשְׁחַךְ* 6, 14 als eines Nennwortes von *שָׁחַךְ* nach der Bildung *יָקַס* Vulg. Dagegen hat zB. die ganz unpassende Übersetzung von *אֵלִיָּה* durch *Familienhaupt* in LXX nichts mit der Ableitung dieses Wortes zu thun.

Rücksichtlich der Auffassung der syntaktischen Erscheinungen von Seiten der Übersetzer ist besonders die vielfach unrichtige Auffassung der Consecutio temporum von Wichtigkeit. Nach dieser Seite hin haben die Übersetzer sicher keine klaren Vorstellungen von den Gesetzen der hebräischen Tempuslehre gehabt, sondern mehr oder weniger den Sinn des betreffenden Tempus nur aus dem Zusammenhange geschlossen, wodurch natürlich in zweifelhaften Fällen viele Fehler der

1) Den reciproken Sinn des Hithpa. *יִרְחַקְחָק* 6, 2 haben nur LXX richtig erkannt.

Auffassung hervorgerufen worden sind. So wird 4, 11 das Perfectum propheticum in LXX u. Vulg. u. bei Aqu. durch das Tempus historicum wiedergegeben und umgekehrt das historische Perfekt  $\text{הָיָה לְיָהוּ}$  6, 13 in LXX durch das Futurum (ebenso Pesch., dagegen Vulg. coepi; vgl. noch 2, 13  $\text{עָלָה}$  und 3, 1  $\text{וַיֵּאמֶר}$ , s. d.); dagegen ist es mehr Sache der Auslegung, wenn das Perfekt  $\text{הָיָה}$  6, 8 in LXX als gnomisches Perfekt gefasst ist, was an sich sprachlich möglich ist (s. Ges., Hebr. Gramm. § 126<sup>b</sup>); — das Imperf.  $\text{אֵשׁ}$  7, 9 wird in Targ. ganz unrichtig durchs Perfectum wiedergegeben. — Der Infinitiv  $\text{הַיְיָהוּהָ}$  ist als Verbum finitum gefasst (wenn nicht  $\text{הַיְיָהוּהָ}$  gelesen) 6, 13 LXX, Pesch., u. 7, 3 LXX u. Pesch. fälschlich auch der Infinitiv mit  $\text{לֵךְ}$ ); — dagegen geht es auf aramäische Auffassung zurück, wenn die beiden aramäischen Übersetzer auch das attributive Particip bisweilen durch das Verbum finitum übersetzen, weil sie es als Prädikatsverbum ansahen: 3, 10  $\text{בָּנָה}$  u. 7, 14  $\text{שָׁבְנָי}$ . Zu erwähnen ist noch, dass häufig die 3. sing. masc. als mit unbestimmtem Subject (= *man*) gebraucht angesehen wird: 4, 2 LXX; 6, 8 LXX, Aqu. u. Theod.; 6, 11 Targ. u. Pesch. u. 7, 12 Vulg., und dass ferner 7, 19 das Zeitwort  $\text{וָשׁוּב}$ , welches dort wie sonst in der Verbindung mit einem anderen Zeitwort den Adverbialbegriff *wieder* zum Ausdruck bringt, in LXX, Pesch. u. Vulg. als selbständiges Zeitwort in der Bedeutung *umkehren* aufgefasst ist. — Rücksichtlich der Nominalverbindung und speciell in Betreff der Verbindung des Status constructus und der mit demselben zusammenhängenden Sprachregeln haben die Übersetzer mehrfache Verstösse begangen; so wenn in Vulg.  $\text{הָרַע בְּצָרָה}$  7, 3 mit *malum manuum suarum* übersetzt ist, weil in diesem Falle  $\text{רַע}$  ohne Artikel stehen müsste; vgl. 6, 6 die Übersetzung von  $\text{אֱלֹהֵי מָרוֹם}$  in LXX, die diese Worte nach Roordas Auffassung  $\text{אֱלֹהֵי מָרוֹם}$  lasen. — Besonders mangelhaft ist die Übersetzung der Präpositionen, wobei freilich zur Entschuldigung darauf hinzuweisen ist, dass gerade im Hebräischen die Präpositionen sehr mannigfache, also auch leicht misszuverstehende Verwendung und Bedeutung haben: 1, 2  $\text{בְּכֵם}$  *gegen euch* in LXX durch  $\text{ἐν ὑμῖν}$ ; 3, 6 privatives  $\text{מִן}$  (so richtig Symm., Vulg., Targ.) durch causales  $\text{ἐξ}$  in LXX; 3, 11  $\text{בְּ}$  pretii durch  $\text{μετά}$  mit LXX; 7, 4<sup>a</sup>  $\text{מִן}$  comparativum (Targ. richtig) in Vulg. partitiv; 7, 13  $\text{עַל}$  in causalem Sinne durch  $\text{σὺν}$  = *zu sammt* LXX (vgl. noch Pesch.); wenn übrigens hierbei sich in LXX die meisten Versehen finden, so hängt dies damit zusammen, dass Targ. u. Pesch. häufig einfach dieselben Präpositionen wählten (doch s. 7, 17), während Hieronymus die ganz genauen Übersetzungen der drei anderen griechischen Übersetzungen vergleichen konnte. Bisweilen sind auch die Präpositionen so betont, dass ihnen zu Liebe, d. h. um den prägnanten Sinn, der in ihnen lag, deutlich und sprachgemäss zum Ausdruck zu bringen, besondere Prädicatsverba eingeschoben sind; vgl. zB. in Targ.

1) Wenn  $\text{הָיָה}$  mit part. (zur Bezeichnung der gerade jetzt dauernden Handlung oder als sog. futurum instans) 1, 3 in LXX durchs Präsens mit folgendem Futurum für Perf. consec. und in Vulg. u. Pesch. durch blosses Futur wiedergegeben wird, desgleichen  $\text{וַיְהִי}$  1, 2 in LXX u. Pesch. gleichfalls durchs Futur, so lässt sich dies logisch rechtfertigen.

die Übersetzung von 4, 1 לַעֲלֹה, 4, 5 אַחֲרַיִךְ nach אַחֲרַיִךְ u. 5, 2 (s. noch נָךְ 2, 12 Pesch., eventuell = *weg von*). Wenn übrigens die Übersetzer aus den angegebenen Ursachen nicht immer das Rechte bei der Wiedergabe der Präpositionen getroffen haben, so ist doch ersichtlich, dass sie die verschiedenen Bedeutungen und Verwendungen wohl kannten und damit zu operiren verstanden (vgl. zB. die zeitliche Fassung von לְ 1, 6 in אֲחֵרֵיכֶם durch Vulg.). Ein ganz analoges Ergebniss zeigt sich bei einer Betrachtung der Partikeln. So ist zB. אֲ = לְ gefasst 2, 6 LXX u. Targ.; אֲ 7, 8 ist in Targ., LXX u. Vulg. in seinem gewöhnlichen Sinn *dass* gefasst, während es hier in der Bedeutung *wenn* steht; אֲ 5 wird es hinter אֲחֵרֵיכֶם durch *so dass nicht* wiedergegeben, Targ. u. Pesch.; und אֲ אֲ 6, 8<sup>b</sup> in Pesch. ganz weggelassen u. in Vulg. unrichtig übersetzt. — Aus allen diesen Einzelheiten ergibt sich als Resultat, dass die Übersetzer in der Hauptsache des hebräischen Ausdrucks völlig mächtig waren, dass sie aber gelegentlich auch in schlimme Fehler verfallen konnten, die um so entschuldbarer sind, weil der ihnen vorliegende Bibeltext sicher nicht vocalisirt war.

Aber auch in lexikalischer Hinsicht haben die Übersetzer bisweilen nicht das Richtige getroffen. Besonders tritt dies ein, wenn ein hebräisches Wort in mehrfacher Bedeutung vorkommt, wobei nicht die richtige Bedeutung, die das Wort an der betreffenden Stelle hat, erkannt worden ist (zB. אֶלֶף 7, 5 *Freund, Vertrauter* in LXX *Vorgesetzter*); oder ein seltneres Derivat ist falsch aufgefasst (zB. שְׁלֵחַת 1, 14<sup>a</sup> *Entlassungsbrief*, in der Bedeutung *Geschenk* Targ. oder *Verzeihung* Pesch.; vgl. noch אֶלֶף 7, 5 in der Bedeutung von אֶלֶף לְ 7, 5 LXX); meist ist aber die falsche Auffassung der Bedeutung eines Wortes durch falsche Etymologie desselben bedingt (zB. LXX אֶלֶף 5, 11 ἀποφθγγόμενοι wegen Ableitung von אֶלֶף, אֶלֶף 6, 6 von אֶלֶף *Hand*, אֶלֶף 3, 1 von אֶלֶף *Ende* resp. von einem analogen Nennworte dieser Bedeutung, vgl. noch 1, 9 κατεράτησεν für אֶלֶף), während in anderen Fällen nur die Rücksicht auf den Zusammenhang, nicht die mangelhafte Erkenntniss der Bedeutung des betreffenden Wortes die Veranlassung zur falschen Übersetzung war (zB. אֶלֶף 7, 19 durch *zusammenbringen* Pesch.; vgl. noch 5, 6 LXX und die oben gegebenen Beispiele, wo von dem Einflusse des Zusammenhanges auf die Übersetzung der einzelnen Wörter die Rede ist, S. 154).

Von besonderer Wichtigkeit ist bei der Beurtheilung falscher Auffassung hebräischer Wörter und deren Gründe der aramäische Standpunkt der Übersetzer, d. h. die Neigung, den Sprachschatz des hebräischen nach dem des ihnen geläufigen Aramäischen zu beurtheilen. Nicht bloss bei den aramäischen Übersetzern, dem Targumisten und dem Syrer, finden sich Beispiele für diese Erscheinung, sondern auch bei den LXX, da auch diesen griechischen Übersetzern jüdischer Abkunft die lebende und ihnen geläufige Landessprache Palästinas näher stand als das ausgestorbene und nur künstlich angeeignete Hebräisch<sup>1)</sup>, während in der

1) Vgl. hierzu die Zusammenstellung der Literatur über die aramäische Denkweise des griechischen Übersetzers in Vollers' Aufsatz: *Das Dodekapropheton der Alexandriner* (B. Stade's Zeitschrift für die alttest. Wiss. Jahrg. 4, 1884. S. 222 ff.).

Vulgata etwaige Beispiele nicht durch aramäischen Standpunkt des Hieronymus bedingt sind, sondern theils auf Benutzung der anderen Übersetzungen, theils auf jüdische Tradition zurückgehen. Hierher gehört es, wenn zB. im Targ.  $\text{פָּרַח}$  2, 13 mit  $\text{פָּרַח}$  befreien (vgl. betreffs des Biblisch-aramäischen Dan. 4, 24) zusammengebracht wird (resp. mit  $\text{פָּרַח}$ ), oder wenn in Pesch.  $\text{רָעַר}$  7, 17 mit dem syrischen  $\text{ܪܝܥܝܐ}$  wiedergegeben wird, obgleich das hebr. Zeitwort hier in der Bedeutung *zittern* steht, während dieser Stamm im Syrischen nur die Bedeutung *zürnen* hat, wo also der Syrer das hebr.  $\text{רָעַר}$  vom Standpunkte des syrischen Sprachgebrauches aus beurtheilte (vgl. noch 2, 12), oder wenn der griechische Übersetzer 7, 3  $\text{ἡτοίμασε}$  im Sinne *zubereiten* fasst (vgl. noch die für die Übersetzung in LXX wahrscheinlich vorauszusetzende Lesung  $\text{הִתְהַרַם}$  7, 11<sup>b</sup>). In besonderer Weise bedingt ist noch der Fall der Übersetzung von  $\text{הִתְהַרַם}$  1, 6 durch *zusammenhäufen* Pesch., wobei der Syrer  $\text{ܠܬܝܠܝܬ}$  etymologisch mit dem aram. Nennwort  $\text{ܠܬܝܠܝܬ}$  *Haufen* zusammenbrachte (vgl. auch  $\text{ܐܬܡܠܝܬ}$  2, 8, das in Pesch. mit  $\text{ܐܬܡܠܝܬ}$  *sich vervollkommen* verwechselt ist). — Wichtiger noch ist der Einfluss des aramäischen Sprachgefühls auf die Beurtheilung der grammatischen und syntaktischen Erscheinungen der hebräischen Sprache. So wird zB. 2, 11  $\text{אִשָּׁה}$  in LXX als 3. als sing. Perf. des Hifil und  $\text{נִשְׁכַּח}$  2, 4<sup>a</sup> in Pesch. als 3. sing. Impf. angesehen, da im Aramäischen die betreffenden Formen mit  $\text{ܐ}$  und  $\text{ܐ}$  beginnen<sup>1)</sup>; ferner wird das hebr. Particip bisweilen nach aram. Weise als prädicatives Verbum finitum aufgefasst, auch in Fällen, wo dies nach hebr. Sprachgebrauch nicht möglich ist (zB. 7, 14 Targ. u. Pesch.; vgl. 3, 10 Targ.) oder es wird als Ergänzung zu einem anderen Zeitworte angesehen (so 3, 7 Targ.), ebenso wie zwei Zeitwörter als zu einem Begriffe verbunden verstanden werden (so 2, 4<sup>b</sup>  $\text{שִׁבַּח}$  in der Fassung *zurückgeben* neben  $\text{הִחְלֵק}$  als im Sinne von *wieder* stehend, Pesch.)<sup>2)</sup>. So vielseitig demnach dieser Einfluss des aramäischen Sprachgefühls der Übersetzer auf die Wiedergabe des hebräischen Urtextes ist, so muss man sich doch hüten, in der Annahme solcher Fälle allzu weit zu gehen. Ebenso wie es verfehlt ist, mit Schnurrer die Übersetzung *wie ein Dieb* 2, 8 Pesch. auf eine Verwechselung von  $\text{ܐܬܡܠܝܬ}$  mit dem wahrscheinlich gar nicht existirenden Nennwort  $\text{ܐܬܡܠܝܬ}$  zurückzuführen, so ist es auch ge-

1) Bisweilen wird auch das hebr. Hithpael nach Art der aramäischen Passiva mit der Vorsatzsilbe *et* als Passivum statt als Reflexivum aufgefasst; doch ist in solchen Fällen die Entscheidung über die Auffassung des Übersetzers deshalb schwer, weil auch diese aram. Passiva in reflexiver Bedeutung stehen können (so zB. 1, 4 Pesch., s. o. S. 14).

2) Besonders interessant ist die Übersetzung von  $\text{שָׁלַח}$  in Pesch. durch *Erlassung, Verzeihung*, welche, wie schon oben bemerkt wurde, auf falsche Ableitung zurückgeht. Der Syrer ist nämlich davon ausgegangen, dass das syr. Zw.  $\text{ܫܠܚܐ}$ , welches genau dem hebr.  $\text{שָׁלַח}$  entspricht, häufig in der Bedeutung *erlassen* vorkommt, und hat darnach dem Derivate  $\text{שָׁלַח}$  auch entsprechend den Derivaten von  $\text{ܫܠܚܐ}$  (wie  $\text{ܫܠܚܐ}$  und  $\text{ܫܠܚܐ}$ ) die Bedeutung *Erlassung* zugesprochen.



wagt, mit Vollers das *πολεμειν* 4, 3 für *תַּחֲזִיק* auf eine Lesung dieses Wortes als eines aramäischen Infinitivs zurückzuführen (wie *ספד* 1, 11, das der Übersetzer nach Vollers gleichfalls als aram. Infinitiv fasste); denn einem verständigen Manne wie dem griech. Übersetzer darf man sicherlich die Unkenntniss nicht zutrauen, dass er vom Zeitwort *לחם*, das in der Bdtg. *streiten* nur im Nifal vorkommt, einen Infinitiv des Kal *תַּחֲזִיק* für möglich gehalten hätte<sup>1)</sup> (vgl. noch 7, 11 Roorda, s. S. 130, Anm. 2).

Alle diese verschiedenen Momente, welche Missverständnisse oder sonstige Abweichungen des Übersetzers von dem Originaltexte hervorrufen können, muss man sich aber vergegenwärtigen, wenn es gilt, den Text zu eruiren, der dem Übersetzer bei seiner Übersetzungsarbeit vorgelegen hat. So ergeben sich denn auf Grund des im Vorausgehenden vorgeführten Materiales, worin ebensowohl auf die Fehler der textkritischen Arbeit als auf die sehr verschiedenartigen Gründe der Abweichungen hingewiesen worden ist, folgende Grundsätze der Textkritik:

1) erst dann, wenn sich eine Abweichung in der Übersetzung nicht auf eine der angegebenen Weisen, sei es als Ausfluss der Willkür des Übersetzers<sup>2)</sup> oder einer Berücksichtigung des Zusammenhanges, sei es als Nothwendigkeit wegen der verschiedenen Ausdrucksmittel in den beiden in Betracht kommenden Sprachen, sei es aus mangelndem Verständniss der Ursprache, erklären lässt, hat man dieselbe auf eine Abweichung der zu Grunde liegenden Textgestalt von dem uns überlieferten masoretischen Texte zurückzuführen;

2) bei der Eurirung des der Abweichung der Übersetzung zu Grunde liegenden Textwortes hat man auf grösste Ähnlichkeit in der Gestalt und Grösse des Wortes (resp. bei Verhören von Seiten des Schreibers auf grösstmögliche Ähnlichkeit in dem Klange des Wortes)<sup>3)</sup> zu achten und alle Erklärungen zurückzuweisen, bei denen der Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Texte und der angenommenen

1) Verfehlt ist auch die Zurückführung der Übersetzung *ἐπιχαρούμεθα* LXX auf eine Lesung *תחנה* unter Vergleichung des syr. *ܬܚܢܐ* = *ἀσκήσις* bei Vollers, da hier die Bedeutung des aram. Wortes zu wenig zu der Übersetzung in LXX passt.

2) Hierher ist es zu rechnen, wenn bisweilen der Targumist ganze Sätze ändert, weil sie seiner Ansicht nach mit den Weissagungen des zukünftigen Heils für Israel und des zukünftigen Verderbens der Heidenvölker nicht übereinstimmen (s. o. S. 152). Solche Änderung aus Tendenz findet sich sonst in den Übersetzungen des AT. nicht.

3) So ist es zB. nicht denkbar, dass der Syrer 1, 10a *תחנה* statt *תחנה* (wofür er übersetzt: *freut euch* [nicht!]) gehört haben könne, wie Reinke will (s. S. 22, Anm. 2). Vgl. über die Frage des Einflusses, den ein Verhören von Seiten der Abschreiber auf die Textabweichungen gehabt haben kann, noch das, was Vollers a. a. O. S. 228 f. darüber bemerkt. — Die grösste Wahrscheinlichkeit der Verwechselung beim Hören, zugleich aber auch beim Lesen, ist da gegeben, wo zwei in der Bedeutung verschiedene Wurzeln mit zwei gleichlautenden Buchstaben gesprochen resp. geschrieben werden; vgl. zB. *תסג* 6, 14, das vom Targumisten, dem Syrer, von Aquila und Symmachus (darnach auch in Vulgata) als = *תשיג* aufgefasst ist. Nahe kommt es, wenn zwei Wurzeln verwechselt sind, bei denen die Verschiedenheit nur in der anderen Reihenfolge der Buchstaben besteht; zB. 7, 3, wo *עבת* vom Syrer mit *תעב* verwechselt ist.

Lesart ein so grosser ist, dass man einem verständigen Übersetzer ein derartiges Versehen oder eine solche Unachtsamkeit nicht wohl zutrauen kann; erst dann, wenn weder ein naheliegendes Versehen des Abschreibers noch eine naheliegende Verwechslung des Übersetzers zur Erklärung der betreffenden Abweichung ausreicht, hat man das Recht, eine völlig abweichende und selbständige Lesart anzunehmen;

3) wenn sich wirklich auf Grund einer Übersetzung eine vom masor. Texte verschiedene Lesart ergeben hat, so braucht dies deshalb weder eine Lesart zu sein, die gegenüber dem masor. Texte den Vorzug verdient, noch braucht sie der ursprünglichen Textgestalt anzugehören, auch wenn die Übersetzung aus einer Zeit stammt, in welcher unser masor. Text noch nicht fixirt war; vielmehr müssen alle Textabweichungen nach dem Grundsätze, dass die schwerere Lesart vorzuziehen ist, auf ihre Berechtigung und Ursprünglichkeit hin geprüft werden, da die Abweichung selbst sowohl werthlos, als auch von einem Abschreiber aus irgend einem Grunde beabsichtigt sein kann.

Während zu den beiden ersten kritischen Grundsätzen erläutern-des Material bereits unter dem oben gegebenen hinlänglich vorhanden ist, so mögen hier zu dem dritten Principe noch einige Erläuterungen hinzugefügt werden. Obwohl es an sich selbstverständlich ist, dass eine abweichende Lesart deshalb noch nicht einen Vorzug vor dem gewöhnlichen Texte hat, so ist doch nöthig auch in dieser Hinsicht zur Vorsicht zu mahnen. Besonders früher, aber auch in neuerer Zeit hat man Abweichungen des dem griechischen Übersetzer vorliegenden Textes ohne weiteres für die eigentliche und ursprüngliche Textgestalt angesehen und darnach den Text corrigiren wollen; so zB. bisweilen Roorda: חטאת 1, 5 (auch Bauer u. a.); 1, 10<sup>b</sup> החפשו (auch Hartmann); 1, 12<sup>b</sup> שעה; 2, 4<sup>a</sup> אמר (resp. האמר Dathe, Bauer); 2, 10 החבלי הכל; 3, 3 נשאר (auch Dathe, Bauer u. a.); 6, 13 החלוותי (auch Bauer); 6, 16 נחשמו; 7, 11<sup>b</sup> נרחק; vgl. noch die Vertheilung 7, 3 (noch weiter ist Struensee in der Annahme von LXX-Lesarten zur Verbesserung des hebr. Textes gegangen, s. zB. 3, 7 אליהם, 6, 9<sup>b</sup> u. 14); betreffs der Peschittha vgl. 1, 13<sup>a</sup>, wo Roorda die Lesung רחמה und 2, 5 wo er die Vertheilung der Pesch. acceptirt (vgl. noch folgende Conjekturen auf Grund der Übersetzungen: 1, 11<sup>b</sup> מקחי und 2, 12 בצרה; ferner 6, 10 אש nach Michaelis). Aber in sehr vielen Fällen lässt sich nicht einmal mit Bestimmtheit behaupten, ob wirklich die Textgestalt, die man nach dem Wortlaute der Übersetzung voraussetzen müsste, wirklich dem Übersetzer vorgelegen hat oder ob dieser nicht, da er irgend ein Wort nicht verstand oder falsch las, dadurch zu weiterer Abweichung vom Urtexte veranlasst wurde; so ist es zB. unwahrscheinlich, dass der griech. Übersetzer 2, 9 wirklich מעליהם las, da er wahrscheinlich nur dem Zusammenhange zu Liebe das Suffix in מעליה mit einem anderen vertauschte, weil sich sonst kein Sinn ergab, (vgl. 1, 10<sup>b</sup> die Textreconstruction von Vollers, die dieser ausdrücklich als die Textvorlage bezeichnet, s. S. 26, Anm. 2, oder 4, 2, wo nach Vollers die Partikel ? vor יעלה aus Jes. 2, 3 in den Text gekommen sein soll, weil sie in LXX fehlt). — In der That sind — ganz

abgesehen von dem so häufigen Falle, dass die Übersetzer gar keinen anderen Text vor sich hatten und nur aus einem der oben angeführten Gründe abweichend übersetzten — auch Fälle anzunehmen, wo dieselben den gewöhnlichen Text vor sich hatten, aber von ihm abgehen zu müssen glaubten, weil sie keinen Sinn in der vorliegenden Textgestalt zu finden vermochten. Wenn der griechische Übersetzer zB. 1, 10<sup>a</sup> so übersetzt als ob תגידו statt תגידו im Texte stünde, weil dies einen besser in den Zusammenhang passenden Sinn zu geben schien, oder תבני statt תבני wegen des folgenden בירי und תבני statt תבני wegen der parallelen Stadtnamen, so braucht er eben durchaus keine andere Textgestalt als die masoretische vor sich gehabt zu haben, wie es ebensowenig wahrscheinlich ist, dass 2, 1 im Texte der LXX תבני statt תבני und 2, 4<sup>b</sup> תבני statt תבני im Texte des Targ. und der LXX stand, indem vielmehr der Zusammenhang, wie er sich in Folge der Übersetzung der übrigen Wörter ergab, diese Lesung zu fordern schien; und wenn 2, 8 im Targ. die Übersetzung der letzten Worte auf תבני statt תבני zurückgehen sollte, so wird dies eher auf eine Conjectur des Übersetzers zurückgehen, als dass man eine Variante annehmen könnte. In manchen Fällen ist es freilich wiederum einfacher, eine andere Lesart anzunehmen, als die abweichende Übersetzung unter allen Umständen aus der gewöhnlichen Textgestalt ableiten zu wollen. Wie es zB. 7, 15 einfacher ist statt תבני die gewöhnliche Imperativform תבני zu lesen, als erstere Form mit Ewald als anomale Imperativform zu fassen, so ist es 6, 16 einfacher anzunehmen, dass der griech. Übersetzer תבני gelesen habe, als dass man mit Roorda annimmt, derselbe habe wie wir תבני gelesen und dies in der Vocalisation תבני als Pluralform angesehen<sup>1)</sup>).

Wenn man alle diese Grundsätze bei der Textkritik berücksichtigt, so werden allerdings die Variantenverzeichnisse sehr zusammenschwinden. Aber auch nach dieser Sichtung des Materiales der Textabweichungen der Übersetzungen hat man weitere Kritik anzulegen, indem man zu fragen hat, welchen Werth das auf diesem kritischen Wege gewonnene Material für die Erkenntniss der ursprünglichen Textgestalt hat. Wir treten dieser Frage näher, indem wir zunächst zusammenstellen, was sich betreffs der einzelnen Übersetzungen bei einer Vergleichung des Wortlautes mit dem der masor. Textgestalt hinsichtlich des ganzen Charakters derselben, und dann erst, was sich hinsichtlich der ihnen zu Grunde liegenden Textgestalt ergeben hat. Denn ehe wir die Textvorlage der Übersetzungen aufstellen können, müssen wir uns erst ein Urtheil darüber bilden, ein wie hoher Grad von Wahrscheinlichkeit bei den einzelnen Übersetzungen der Eruirung der Textvorlage innewohnt, da die Möglichkeit und Zuverlässigkeit einer solchen

1) Ähnlich ist es, wenn Schnurrer und Schleusner annehmen, das hebr. Nennwort תבני 7, 4 (richtige Schreibung תבני) habe wirklich die Bedeutung Säule, um die Übersetzung *xavón* in LXX zu erklären, wobei noch in Betracht kommt, dass auch *xavón* nicht die Bedeutung Säule hat; hier hat der griech. Übersetzer einfach תבני Maass gelesen.

Eruirung abhängig ist von der Stellung, die der Übersetzer seinem Urtexte gegenüber einnimmt, und von der Freiheit, mit welcher derselbe bei der Übertragungsarbeit sich bewegt. Schon der geringe Umfang des Forschungsgebietes legt uns dabei die Pflicht auf, alle zuweil gehenden Folgerungen aus den einzelnen Beobachtungen, die innerhalb der Schrift Micha's zu machen sind, zu vermeiden; wir weisen betreffs allgemeiner Charakteristik auf die Werke hin, in denen sich Grund einer genauen Durchforschung des gesamten Gebietes solche allgemeine Charakteristiken der Übersetzungen mitgetheilt sind. Hier handelt es sich nur darum, die Fälle zusammenzustellen, welche von Interesse sind für die Beurtheilung des Verfahrens der einzelnen Übersetzer und den Grad der Worttreue ihrer Übersetzung, indem wir deshalb nur die verschiedenartigen Abweichungen vom masor. Texte — die Hinzufügungen einzelner Wörter und die Erweiterungen ganzer Sätze, die Weglassungen, sowie die Veränderungen des Ausdrucks — durch Beispiele belegen und ihren verschiedenen Gründen nach erklären wollen. Erst dadurch erlangen wir eben das rechte Urtheil darüber, in welchem Grade ein Rückschluss auf die Textvorlage und eine Reconstruction dieser möglich ist. Denn, um nur ein Beispiel anzuführen, man kann aus der Peschittha durchaus keinen Schluss auf das Vorhandensein oder das Fehlen der Copula *und* in der zu Grunde liegenden Textgestalt ziehen, weil der Syrer ganz nach Gutdünken *und* einschaltet (1, 2. 4. 6. 8. 9. 10. 11 u. 12. 2, 1. 4. 5. 6. 8. 9. 11. 12. 3, 4. 5. 4, 2. 10. 14. 6, 6. 10. 14. 7, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 12. 14. 15. 16. 17. 18) und weglässt (2, 10. 4, 2. 11. 13. 6, 8. 9. 13), während da, wo auch andere Übersetzungen, die sich in dieser Beziehung strenger an ihre Vorlage halten, mit Pesch. übereinstimmen, schon eher an entsprechende Lesung der Textvorlage zu denken ist; doch ist auch dann bisweilen (5, 6 alle Übersetzungen; 1, 2 Pesch. und LXX, Vulg., 1, 6 u. LXX, 7, 16 u. Targ., sowie 5, 3. 7, 8. 9. 16 LXX) die Hinzufügung nachweislich gleichfalls nur durch den Zusammenhang bedingt.

## I. Das Targum.

Vgl. de Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bücher des AT., 8. Ausg. von E. Schrader, 1869, § 70, S. 126f. Fr. Bleek, Einleitung in das AT., 4. Aufl. von J. Wellhausen, 1878, § 287, S. 606ff. Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte, § 26, 2. Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche. 2. Aufl. von Herzog und Plitt, Art. Thargumim von Volck im B. 15, S. 369ff. C. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, 1886, S. 110ff. S. noch die in diesen Artikeln citirten Monographien. — Betreffs Bachers Aufsatz über den Codex Reuchlinianus s. u. S. 167.

Hinzufügungen finden sich nicht selten. Das Object ist ergänzt 5, 5. 6, 15 (vgl. 3, 5), seltener das Subject 7, 12 vgl. V. 19; oder es wird ein Wort aus dem vorhergehenden Satzgliede hinzugenommen



6, 15; sonstige kleine Ergänzungen finden sich 7, 3 (s. S. 120) und 7, 8 u. 10 (*meine Feindin* erklärt durch den Zusatz *Rom*). Bisweilen wird in einem kurzen Satze der Rede vorausgesetzt, welche Person spricht 7, 1. 9 (nach dem Antwerpener Text auch 7, 7 u. 14). Alle diese Zusätze dienen dazu, den Sinn eines einzelnen Wortes zu erklären oder den Zusammenhang verständlicher zu machen. Ferner finden sich weitere Ausführungen, um die prägnante Verbindung einer Präposition zu rechtfertigen resp. den Ausdruck passend zu machen, theils mit Veränderung, theils mit Aufgabe des hebr. Zeitwortes, 4, 1 על nach גָּרַר, 4, 5 אַ nach הִלָּךְ und 5, 2 על nach שָׁבַב (vgl. noch die Fassung des מִן 2, 8). Bei bildlicher Auffassung eines Ausdrucks, die aber bisweilen zu weit ausgedehnt wird (zB. 2, 9 נָשִׁי צִמִּי durch *die Gemeinde meines Volkes*) wird entweder seltener der unbillliche, die Ausdeutung enthaltende Ausdruck dafür eingesetzt (4, 8 Messias Israels für מְגִדֵּל-עֵדֶר; 6, 9<sup>b</sup> מֶשֶׁה durch *König* u. s. w.; 6, 16 שְׂרָקָה durch *Entsetzen*; 7, 11 גָּרַר durch *Gemeinde*, 7, 14 מֶשֶׁה durch *Wort* u. צֶאֱךְ durch *Volk*) oder zumeist werden die bildlichen Ausdrücke ausgedeutet unter Beibehaltung des bildlichen Ausdrucks, der dann als Vergleichung dabeisteht, wodurch zum Theil längere Paraphrasen entstehen: 1, 8. 3, 6. 4, 13. 7, 1. 7, 4<sup>a</sup>. 7, 14. 17. Überhaupt spielen die Paraphrasen eine grosse Rolle, da es dem Targumisten darum zu thun war, nichts unerklärt zu lassen, was irgend undeutlich oder missverständlich sein könnte (s. zB. den Zusatz 3, 7 *wie Trauernde* zu den Worten: *sie verhüllen den Bart*). Ausser den Umschreibungen einzelner Ausdrücke, die nicht besonders besprochen werden, da sie mit der Erforschung der Textgestalt nichts zu thun haben (zB. 1, 3 מִסְקִימוֹי דִּי אֲרָא מִסְקִימִי durch [welche darauf bedacht sind] zu rauben; *Haus Juda* statt blossem בית יהודה 1, 1. 5. 9. 2, 12. 3, 1; פִּינְהָס נְבִיאָה für רִבִּי 1, 1 u. a. m.) finden sich Paraphrasen an folgenden Stellen: 1, 5. 6. 11<sup>a</sup>. 14<sup>b</sup> (s. d.). 15<sup>b</sup>. 16<sup>b</sup>. 2, 9. 10<sup>a</sup> u. <sup>b</sup>. 11. 13. 3, 4. 4, 2. 4. 5. 6. 5, 1 (s. d.). 6, 6. 9<sup>a</sup>. 11. 12. 7. 3. 4<sup>b</sup>. 14. 18 (mit Änderung des Gedankens). 19; noch umfangreichere Paraphrasen finden sich 6, 4. 7, 1 (zugleich Ausdeutung, s. o.). 7, 11. 7, 20. Hierher gehören auch die schon mehrfach (S. 152 u. 160) erwähnten tendenziösen Ausführungen eines Gedankens im jüdischen antiheidnischen Sinne: 2, 13. 5, 9 u. 10. 13. 7, 11. Eine besondere Eigenthümlichkeit des Targums, auf die meines Wissens noch nicht aufmerksam gemacht worden ist<sup>1)</sup>, besteht auch darin, das bisweilen ein und derselbe Ausdruck doppelt oder dreifach übersetzt wird, um alle Möglichkeiten der Ausdeutung zu erschöpfen, indem dabei beide Übersetzungen in einem Satze vereinigt und zugleich in einen innern

1) Früher erklärte man diese Thatsache aus einer Aneinanderreihung verschiedener Auffassungen von verschiedenen Autoritäten, was zwar vielfach — besonders betreffs agadischer Zusätze — der Fall ist, wie man auch häufig die Quelle noch nachweisen kann; doch genügt dies nicht an allen Stellen zur Erklärung, vielmehr müssen die exegetischen Doppelübersetzungen vielfach auf den Übersetzer selbst zurückgehen.

Zusammenhang zu einander gebracht werden: 2, 13 לִפְנֵי durch die Präposition *vor* im zeitlichen Sinne und durch das Adverb *voran*; 2, 7 הָיָה דָּבָר טוֹב durch *gut sein* und *zubereiten* und vielleicht 2, 11 מִשִּׁיחַ = *Lehrer* und *ausgiessend* (vgl. noch 1, 12<sup>a</sup> חֹלֶה); — 2, 8 der Satz וְאֶתְּמַלֵּךְ אֶתְּמַלֵּךְ יְקִימֵם ... אֶתְּמַלֵּךְ doppelt, indem אֶתְּמַלֵּךְ das eine Mal im Sinne von *gegenüber*, *entsprechend*, das zweite Mal im Sinne von *entgegen* gefasst ist und darnach auch die übrigen Wörter entsprechend anders aufgefasst werden; und בֵּית הָאֶצֶל 1, 11<sup>b</sup> wird sogar dreimal wiedergegeben: zuerst als Eigennamen, dann zweimal appellativisch, indem es sowohl mit אֶצֶל resp. הָאֶצֶל *wegnehmen* als mit אֶצֶל *Nähe* resp. *Nahebringung* zusammengebracht wird.

Von Veränderungen des Ausdrucks gehen die meisten auf logische Erwägungen zurück. Hierher gehören in erster Linie die Veränderungen des Numerus (plur. statt sing. 1, 9 für שָׁנָה 1, 6 für בָּנָם 1, 11<sup>a</sup> für עֲבָדָה wegen לָבָד 1, 5 חֲבִירָה für פָּשַׁע u. 1, 13 für חֲסִידָה in collectivem Sinne; vgl. 4, 6 הַצִּלְעָה durch plur. masc. wie Pesch.), des Genus verbi (pass. statt act. יָרַח 1, 11<sup>b</sup> u. יָרַח 5, 2; anders 1, 7 betr. קִבְּצָה, s. d.; act. für reciprokes Hithpa. 6, 2), die nach den angegebenen Belegstellen relativ nur selten vorkommen; ferner die Personenveränderung (3. plur. statt 1. sing. 1, 8), die Vertauschung des Abstractums mit dem Concretum (6, 9<sup>a</sup> חֲשִׁידָה durch *Lehrer* u. 5, 11 חֲשִׁידָה durch *Zauberer* wohl des parallelen Wortes halber) und sonstige Veränderungen, die durch Berücksichtigung des Parallelismus (so Änderung eines Wortes entsprechend dem parallelen Worte: אֶתְּמַלֵּךְ 1, 7 u. אֶתְּמַלֵּךְ 6, 6, oder 7, 9 um Abwechslung im parallelen Gliede zu erzielen, ebenso Pesch.) oder eines Wortes desselben Satzes (so 1, 7 חֲשִׁידָה entsprechend dem Prädikate) bedingt sind. Ferner gehören hierher die Vereinfachungen prägnanten Ausdrucks (3, 5 [Krieg] *heiligen* durch *anordnen*; vgl. 7, 2), die Beseitigung eines unlogisch erscheinenden Ausdrucks (1, 1 [das Wort], *welches er weissagte* statt חֲשָׂה), die Einsetzung einer naheliegenden Redensart (6, 15 *Olive* *schütteln* statt *keltern*). Alle diese Veränderungen haben also den gemeinsamen Grund, den Ausdruck deutlicher und leichter verständlich zu machen (vgl. noch die Übersetzung von מִן־אֲרָמִי durch *Armenien* 7, 12), wie sich dies aus dem Zwecke des Targum, dem Volke entsprechend seinem Fassungsvermögen das Verständniss der Schrift zu vermitteln, von selbst ergibt. Durch dieses Streben nach Deutlichkeit ist es auch veranlasst, wenn an verschiedenen Stellen (1, 12. 3. 5. 4. 14) Partikeln eingefügt werden, um die lose aneinandergereihten Sätze des hebr. Urtextes in einen innern Zusammenhang zu bringen. — Einen stärkeren Eingriff in den vorliegenden Bibeltext involvirt es, wenn an einer Stelle (7, 3) die Negation hinzugefügt wird, während es nur eine Veränderung formeller Art ist, wenn 7, 18 die Frage, bei welcher man Verneinung als Antwort erwartet, in den negativen Aussagesatz verwandelt ist. — Ohne dass eine weitergehende Werthschätzung der Übersetzungsarbeit des Targumisten gegeben werden soll, sei nur noch darauf hingewiesen, dass nur Targum die Redeweise יִשְׁלַח אֶתְּמַלֵּךְ 2, 1 richtig übersetzt hat (vgl. noch 1, 7<sup>b</sup>, wo die Übersetzung *sie werden überliefert werden* [vgl. 1, 14.



sehr viele (1, 5. 7. 11. 16. 2, 3. 10. 11. 3, 5. 4, 5. 12. 5, 1. 7, 1. 4. 6 vgl. 7, 10 R. Elias) mit dem Texte des sogleich zu erwähnenden Codex Reuchlinianus überein. Ich habe die abweichenden Lesarten dieses ungleich werthvolleren Codex, dessen von gewohnter Akribie zeugende Ausgabe von Lagarde<sup>1)</sup> uns in den Stand setzt ihn für die Feststellung des Targumtextes zu verwerthen, soweit dies für meine Zwecke nöthig war<sup>2)</sup>, herangezogen: 1, 5. 8. 10<sup>b</sup> (s. S. 28). 14<sup>a</sup>. 2, 4<sup>a</sup>. 9. 10. 11. 13; 3, 11 (zweimal); 4, 3. 4 (zweimal). 5. 6; 5, 3. 8; 6, 8. 9<sup>b</sup>; 7, 3. 6. 8. 19; vgl. noch 1, 3, wo Cod. Reuchl. statt *die starken* (d. i. *felsigen*) *Höhen der Erde* (eig. die festen Orte, wie Deut. 32, 13 Onk. auch für במיִּת die Ausdeutung *die Mächtigen der Erde* bietet<sup>3)</sup>). Bemerkenswerth ist hierbei für die Textkritik die Stelle 4, 4 יִרְחִיבֵן (vgl. 5, 8 תִּקְוָה imper. für hebr. Jussiv), wo der Cod. Reuchl. mit dem hebr. Text gegen die anderen Textgestalten (zB. die der Antwerpener u. Londoner Polyglotte) übereinstimmt, wo aber der Wortlaut des Reuchl. nicht die ursprüngliche Gestalt des Targumtextes zu repräsentiren, sondern auf spätere Adäquatmachung mit dem masor. Texte zurückzugehen scheint<sup>4)</sup>).

An einzelnen Stellen sind Bemerkungen zum Targumtexte gegeben resp. Verbesserungen desselben vorgeschlagen worden. 2, 11 ist für שְׂקִירָא, das der Plural von שְׂקָרָא *Trug* sein würde, שְׂקָרִיא *Lügner* zu lesen; — 5, 11 ist das Nennwort חִישִׁין nicht, wie in den Ausgaben, שְׂחָשִׁין zu vocalisiren, sondern חִישִׁין *Zauberer* (abstr. für concr., wogegen die Abstractform חִישִׁין lauten müsste, s. S. 90, Anm. 2); und 1, 10<sup>b</sup> werden die Wörter יִתְּשֵׁן בַּעֲפָרָא von denen das erstere auch im Cod. Reuchl. fehlt, zu tilgen sein (s. S. 28)<sup>5)</sup>. Ausserdem ist noch das

1) Prophetæ Chaldaice. Paulus de Lagarde e fide codicis reuchliniani edidit. Lipsiæ, B. G. Teubner. 1872.

2) Also unter Ausscheidung bloss formeller Abweichungen (wie zB. 1, 5 איכא Reuchl. statt הויכא). Betreffs der eigenartigen Schreibung (zB. 1, 6 איגלי, אישוי mit Jod, um die Aussprache mit Segol anzudeuten) vgl. W. Bacher, Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum, in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft B. XXVIII (Jahrg. 1874), S. 1—72, spec. S. 36.

3) Da das Zeitwort רמס sich auch sonst vom Zertreten von Personen findet (Talmud, Kidduschin 66<sup>a</sup>: Object die Pharisäer), so ist diese Übersetzung des Cod. Reuchl. wenigstens nicht gegen den aram. Sprachgebrauch. Übrigens hat auch Raschi den Ausdruck allegorisch gedeutet (= *die Stolzen und die Hochmüthigen*), was Ibn Ezra mit Recht zurückweist. S. noch S. 92 Anm. zu 6, 2.

4) Bacher weist a. a. O. S. 55—58 nach, dass sich in den mit ספר אחרי bezeichneten Marginal-Varianten des Codex Reuchl. die von den mit לישנא אחרינא bezeichneten rein exegetischen Varianten (s. S. 32 מסתמכין 3, 11 statt רחיצין der gew. Ausgaben) verschieden sind, werthvolle Reste der alten in Palästina entstandenen Übersetzung, welche der in Babylonien fixirten kanonischen Gestalt des Targumtextes vorausging, uns erhalten haben (s. S. 25 zu 1, 14, S. 26 zu 5, 8, S. 28 zu 7, 12), welche dazu dienen, die Fehler der zweiten Venediger Ausgabe zu berichtigen (3, 2 צמי statt צמה; 6, 3 מריוע einzuschalten; 3, 5 מוביל statt מוביל; vgl. noch 4, 6, wo וראבאיש להין statt וראבאיש להין der gewöhnlichen Ausgaben den ursprünglichen Text gegenüber einer Nachbesserung nach dem masor. Text repräsentirt). Betreffs 1, 10 s. oben und folg. Anm.

5) In ähnlicher Weise nimmt Bacher (a. a. O. S. 46) an, dass יתששן eine Ergänzung von seiten eines Abschreibers sei; dagegen meint er, dass בעפרא ursprüng-



Wort משריא, das sich 1, 4 für הַמְקָרִים (auch nach Cod. Reuchl.) findet, zu besprechen: nach Levy (Chaldäisches Wörterbuch B. II, S. 79) gibt es nur ein Nennwort מִשְׁרָא in der Bedeutung *Lagerstatt, Ort*, welches wie מִשְׁרָא *Lager* von שָׂרָא abzuleiten ist, daneben gab es aber, wie aus Levy's Neuhebr. Wörterb., B. III, S. 290 hervorgeht, auch ein Nennwort מִשְׁרָא (neuhebr. מִשְׁרָא) vom Zeitwort יִשַׁר in der Bedeutung *Plan, Ebene* (zB. Genesis rabba, sect. 42, 41<sup>b</sup> מִשְׁרָא דִּמְרָא *die Ebenen Parans*), welche Bedeutung dem hebr. מְקָרִים genauer entspricht.

Die Textvorlage des Targumisten zeigt nun nach Ausscheidung aller auf anderem Wege vermittelten Abweichungen folgende Abweichungen von unserem masoretischen Texte: 1, 5 חֲטָאָה statt בָּמִית; 1, 11<sup>b</sup> חֲמִדְתָּי statt עֲמַדְתָּי (mit Veränderung des Suffixes bei der Übertragung); 2, 7 אָמְרִי oder אֹמֵר statt אָמְרִי [ח]; 2, 8 שְׁבִיחִי statt שְׁבִיחִי (vielleicht nur Conjectur, nicht im Texte vorgefunden); 2, 10<sup>b</sup> חֲחִבְלִי statt חֲחִבְלִי (dagegen nicht zugleich חֲחִיבִי statt חֲחִבְלִי); 2, 11 s. S. 56 (wenn nicht nach dem Zusammenhange frei zurechtgelegt); 4, 8 אָפֵל statt יִמְעָדָה; 4, 13 וְהִחְרַמְתִּי statt וְהִחְרַמְתִּי wie alle Übersetzungen; 6, 9<sup>b</sup> וְיִמְעָדָה oder anders statt וְיִמְעָדָה; 6, 11 חֲחִבְלִי statt חֲחִבְלִי (wahrscheinlicher Personenveränderung dem Zusammenhange zu liebe); 7, 3 הָיָה statt הָיָה (anders Roorda, s. S. 121); ib. vielleicht עָבַד statt עָבַד (sehr fraglich sind dagegen folgende Lesarten: 1, 11<sup>b</sup> רָקַח; 1, 12<sup>a</sup> עָבַד; s. noch S. 58 Anm. 2 zu 2, 12). Dabei ist zu erwägen, dass ausser den Fällen 2, 8, 2, 11, 6, 11 noch einige von diesen Abweichungen der Übersetzung so entstanden sein können, dass nicht die angenommene Textvariante der Grund ist, sondern der Targumist nur so lesen zu müssen meinte, um einen passenden Zusammenhang zu erzielen, wie denn 2, 4<sup>b</sup> die Lesung לִי statt לִי ebenso wie die Veränderung des Suffixes 1, 11<sup>b</sup> (s. d.; vgl. noch S. 154) und die Übersetzung von 2, 9, die scheinbar auf eine Textvorlage מַעֲלִיָּה und חֲחִבְלִי zurückgeht, ebenso wie 2, 11 (s. o.) nur auf freie Umgestaltung des Textes dem Zusammenhange zu liebe zurückzuführen sein wird. Dagegen gehen andere Abweichungen der Übersetzung nur auf verschiedene Vocalisation zurück: 2, 4<sup>a</sup> אָמְרִי statt אָמְרִי (wo aber bei der Freiheit der Wiedergabe der Tempora sich nichts Bestimmtes sagen lässt); 2, 6 רָקַח statt רָקַח; 2, 13 פָּרְצִי statt פָּרְצִי; 5, 3 וְשָׁבִי statt וְשָׁבִי; 6, 9<sup>a</sup> וְרָאָה oder anders statt וְרָאָה; 6, 14 וְחָסֵי: statt וְחָסֵי. Die Versabtheilung weicht nur 1, 12<sup>a</sup> von der masoretischen ab, indem hier der erste Theil des Verses aus V. 11<sup>b</sup> herübergenommen ist; andere Satzabtheilung findet sich 7, 1 wie in Pesch. u. Vulg. — Andererseits hat der Targumist an mehreren Stellen durch seine Übersetzung für die Lesart des masoret. Textes טָעַן gegen die anderen Übersetzungen Zeugniß abgelegt: 1, 13<sup>a</sup> לָרֶכֶשׁ . . . רָחֵם; 2, 7

lich als n. pr. gemeint gewesen sei, so dass es nur der Abschreiber irrtümlich als Appellativum verstanden hätte, in welchem Falle der ursprüngliche Text wohl eher בביתא דעמרא gelautet haben würde, was auch ganz annehmbar ist. Unsicher ist auch die Annahme Bachers, dass die ursprüngliche Übersetzung des Targumisten den Imper. רַחֵם mit Obj. רַחֵם gehabt habe, und dass der Abschreiber zugleich auch diesen Imper. in das praet. und die 2. Person in die 3. verwandelt habe.

zum grossen Theil (s. d.); sowie 6, 10 für die Vocalisation  $\text{הָאֵשׁ}$  und 6, 13  $\text{הָהָלִיחַ}$  statt der falschen Vocalisation  $\text{הָאֵשׁ}$  und  $\text{הָהָלִיחַ}$  (s. noch 2, 1 für  $\text{אֵשׁ}$  mit Vulg.). — Es ergibt sich sonach das überraschende Resultat, dass der Text, welcher dem Targumisten vorlag, zu allermeist mit dem masoretischen zusammenstimmt, und dass da, wo sich eine Abweichung findet, die bessere und ursprünglichere Lesart — mit Ausnahme von 4, 13, wo aber auch die anderen Übersetzungen gegen den masor. Text zeugen — innerhalb des masor. Textes überliefert ist. Dass aber das Targum an verschiedenen Stellen das einzig Richtige überliefert, sei es in Rücksicht auf die Textgestalt (1, 13<sup>a</sup>. 2, 7), sei es in Bezug auf die Vocalisation (6, 10. 13) und die Auffassung (2, 1) erklärt sich von selbst daraus, dass der Targumist der jüdischen Tradition über Bibeltext und Bibelauslegung, wie sie sich zu seiner Zeit festzusetzen begann, am nächsten steht und am unmittelbarsten aus ihr zu schöpfen vermag, während sich zur Zeit, als die griech. Übersetzung entstand, diese Tradition noch nicht fixirt hatte und der östlich wohnende Syrer der jüdischen Tradition Palästinas ferner stand. Nur darf man dabei nicht vergessen, dass manche dieser Stellen, an denen das Targum mit dem masor. Texte zusammenstimmt, erst in Folge späterer Nachbesserung zu dieser Übereinstimmung gekommen sein wird (vgl. hierzu zB. Bacher a. a. O., S. 53 u. 64).

## II. Die Peschittha.

Vgl. deWette-Schrader, a. a. O. S. 131ff. Bleek-Wellhausen, S. 601ff. Prot. Realencyklopädie, 2. Aufl. Art. Syrische Bibelübersetzungen von Nestle, B. 15, S. 192ff. Cornill, S. 137ff.

Bei der Vergleichung der Pesch. mit dem hebr. Urtexte muss man immer im Auge behalten, dass die syrische Übersetzung, wenigstens in ihrer gegenwärtigen Gestalt, vielfach von der LXX abhängig ist, weshalb alle die Stellen, wo Pesch. nur die Übersetzung der LXX wiedergibt, bei einer textkritischen Untersuchung von der Betrachtung auszu-schliessen sind. — Abgesehen von diesen unten noch zu behandelnden Einflüssen der LXX ergibt sich etwa Folgendes. Im Gegensatz zum Targum finden sich in Pesch. nur wenig Hinzufügungen: es wird 5, 5 das Object ergänzt, 5, 1 dagegen ein Subject (aus dem folgenden Satze *der Herrscher* heraufgenommen); und 3, 1 wird *Haus* aus V. 9, sowie 2, 4<sup>b</sup> mit *der Messschnur* aus V. 5 hinzugefügt; dagegen stammt der Zusatz in 6, 5 (wo das entferntere Object *gegen dich* hinzugefügt ist), den auch die arabische Übersetzung hat, aus ihrer gemeinsamen Vorlage, der LXX, ebenso 3, 1. Eine Paraphrase zur Erläuterung des Sinnes findet sich nur 2, 5; und 7, 3 findet sich eine doppelte Übersetzung wahrscheinlich in Folge einer späteren Einschaltung, indem man wahrscheinlich nicht erkannte, dass  $\text{לֹא-יִשְׁכַּח}$  bereits übersetzt war und deshalb noch eine Übersetzung (unter Hinzufügung der Negation, um einen adäquaten Gedanken zu haben) hinzusetzte (alsdann nicht aus einer

anderen Übersetzung zB. dem Targum genommen). — Weglassungen finden sich eher als beim Targumisten: 2, 4<sup>b</sup> sind die Worte לִי וְיִשְׂרָאֵל und 2, 11 לִי in der Übersetzung übergangen, jedenfalls deshalb, weil der Übersetzer nichts mit ihnen anzufangen wusste; auch werden 2, 2 die beiden Verhältnisse zusammengezogen, um nicht dasselbe Wort zweimal verwenden zu müssen; ferner wird 7, 2 לְדָמִים und 7, 14 נֶצַח weggelassen, um in beiden Satzgliedern die gleiche Wortzahl zu haben, da die syrische Übersetzung ein Wort mehr als der hebr. Text nöthig hatte (s. o. S. 153). — Besonders häufig finden sich dagegen in Pesch. Veränderungen des Ausdrucks aus den verschiedensten Gründen, zumeist aber aus Rücksichten auf den einfachsten und verständlichsten Ausdruck. In der Vertauschung des Genus findet sich in Pesch. nur die Verwendung sinnverwandter Stämme (act. für reciprokes Hithpa. 6, 2; intr. für Nifal 1, 7. 5, 8 und pass. für intr. 1, 16. 6, 11, wahrsch. nach LXX, vgl. noch 1, 4), dagegen nicht die Vertauschung des Aktivums mit dem Passivum (betreffs pass. für קָבַצה, das jedenfalls als Pualform gefasst worden ist, 1, 7 s. S. 18f.; act. statt pass. 2, 4<sup>a</sup> ist ungewiss), und auch betreffs des Numerus hat sich der Syrer enger an den hebr. Text angeschlossen (1, 9 *ihr Schlag* für den plur. מִכֹּתֶיךָ; etwas anders 1, 3 sing. *Höhe* für בָּמִיָּה, das als Pluraletantum gefasst sein kann; s. noch 1, 8. 13 u. S. 151. 153). Dagegen finden sich Fälle von Personenänderung (1, 8 imper. fem. sing. statt 1. sing.; ähnlich 1, 10; ferner 6, 8. 6, 16. 7, 15, sowie 7, 18 durch Weiterführung einer bestimmten Person), Veränderung eines Ausdrucks aus Berücksichtigung des Parallelismus (1, 7 wie Targ., vgl. noch 1, 11<sup>a</sup>), oder in Rücksicht auf das Prädikat (7, 4<sup>a</sup>) und auf irgend ein Wort des Satzes (5, 7 wegen בְּהִמּוּת; vgl. 1, 5 *was ist Jacobs Abfall* statt מִן wegen אֲשֶׁר und ebenso im parallelen Gliede, vgl. noch 2, 3); oder es wird die Wortstellung verändert, um Abwechslung zu erzielen 2, 4<sup>a</sup>. Regelmässig werden auch die Fragesätze mit einfacher Interrogativpartikel הֲ in Aussagesätze verwandelt: die mit verneinender Antwort in einen negativen Satz 2, 4<sup>b</sup>. 6, 7<sup>a</sup>. 7, 18 und die mit bejahender Antwort in einen positiven Satz, der durch *siehe* eingeleitet wird, 2, 7. 3, 11. Prägnante Ausdrücke werden meist vereinfacht, zB. steht der Dativ für עַל 1, 9 und für עַל über 7, 13; vgl. auch 3, 3. 5, 7, 18 (s. dagegen noch 2, 12: מִן vielleicht prägnant gefasst). Manchmal ist auch behufs der Erläuterung eines Wortes ein anderer Ausdruck eingesetzt: 7, 5 *Weib* für שִׁבְעָה נָקִיָּה; und für bildliche Ausdrücke wird direct das persönliche Nennwort zur Bezeichnung der gemeinten Person eingesetzt 4, 8 (für *Thurm*; eventuell auch 4, 14). Auch sonst finden sich Fälle freier Wiedergabe eines hebräischen Ausdrucks: 7, 19 wird נָכַח nach dem Zusammenhange durch *zusammenbringen* übersetzt; der Form nach frei, dem Sinne nach richtig ist es übersetzt, wenn 1, 2 וּמִלְצָה und *ihre Fülle* durch *mit ihrer Fülle* und 2, 3 עַתָּה רָעָה *eine böse Zeit* durch *eine Zeit des Unglückes* wiedergegeben wird; vgl. 1, 7 *sie sollen wieder zu Buhlgaben werden* und 7, 5 וּפְתָחֵי פִּיהֶם durch *die Worte deines Mundes*, wie Targ. Bisweilen freilich hat der Syrer einfach nach dem Zusammenhange den Sinn

eines Wortes, das er nicht richtig verstand, zu errathen gesucht: 5, 5  $\text{בְּפַתְחֵיהִי}$  durch *bei seinem Zorne*; 5, 11  $\text{מַעֲוִיָּנִים}$  durch *Todtenbeschwörer*; 5, 12  $\text{מִצְבּוֹת}$  durch *Altäre*; 6, 6  $\text{אֶפֶס}$  durch *ich werde wohlgefallen*; 6, 10  $\text{זֵימָה}$  durch *trügerisch* (eig. *des Trugs*) und 7, 17  $\text{מִמִּסְגְּרֵיהֶם}$  durch *von ihren Pfaden*, vgl. 1, 8 die Übersetzung von  $\text{בְּנֵית רֵעֶה}$  durch das Fem. des vorhergehenden Thiernamens. Zum Schlusse sei noch auf einige falsche Übersetzungen hingewiesen: 1, 14<sup>a</sup>  $\text{שְׁלִיחִים}$  durch *Verzeihung* (s. S. 160, Anm.), was auf den aramäischen Standpunkt des Syrers zurückgeht (andere Beispiele s. S. 159); 4, 8 und 7, 12  $\text{עֵיד}$  durch *deine Zeit*, also mit  $\text{זֵמַר}$  *Zeit* zusammengebracht (wenn nicht  $\text{עֵיָה}$  oder auch nach dem Aram.  $\text{עֵדָה}$  gelesen, s. S. 75 u. Anm. 3, sowie S. 132); — 7, 4<sup>b</sup>  $\text{פָּקָדָה}$  in gutem Sinne = *Rettung* gefasst (nicht  $\text{פִּקְדָּד}$  gelesen, s. S. 125, Anm. 3) und 7, 18  $\text{חֶסֶד}$  von menschlicher, statt von göttlicher Gnade verstanden (vgl. noch die falsche Übersetzung der nomina propria  $\text{מִיּוֹת}$  1, 12<sup>1</sup>),  $\text{אֲבוּיָב}$  1, 14,  $\text{עֵלָם}$  1, 15<sup>b</sup> [doch vgl. die Conjectur Roordas] und  $\text{מְצוֹר}$  7, 12); — 4, 3 falsche Auffassung des Subjects und 6, 5<sup>b</sup> des ganzen Sinnes. Dagegen hat der Syrer 7, 4<sup>b</sup> von allen alten Übersetzern allein (neben Symmachus, oder eventuell von diesem abhängig)  $\text{מִצְפֵּיָה}$  richtig in der Bedeutung *deine Ausspäher* erkannt; auch hat er bisweilen Sinn und Bildung des hebr. Wortes genau entsprechend wiedergegeben (zB. 1, 4  $\text{לְחַסְדָּא}$  für  $\text{מִיּוֹר}$ ). — Fassen wir darnach unser Urtheil über den Syrer zusammen, so muss die grosse formelle Gewandtheit anerkannt werden, mit welcher er die Gedanken des hebr. Textes ins Syrische überzutragen versteht (vgl. noch 1, 8 die Assonanz durch stammverwandte Wörter), und der leichte, flüssige Stil, in dem alle Unebenheiten des Ausdrucks beseitigt sind; dabei schreibt er correct und vermeidet deshalb meist Hebraismen (zB. 1, 2  $\text{לְיָד}$  *zum Zeugen* durch *ein Zeuge*; doch s. 1, 4  $\text{לְיָד}$  für  $\text{מִיּוֹר}$ ). Wenn sonach nur das Tadel verdient, dass er bisweilen den Wortlaut gänzlich verlässt und sogar zum Rathen seine Zuflucht nimmt, so wird dadurch sein Lob eines guten, sinngemässen Übersetzers nur wenig geschmälert, wenngleich die Sicherheit der textkritischen Forschung durch Rückschluss von dem Wortlaute der Pesch. auf die hebr. Textvorlage hierdurch beeinträchtigt wird. Nur sollte man sich hüten, um dieses letzteren Zweckes willen, den man vor allem bei der Charakteristik im Auge hat, auch sein Verdienst als Übersetzer gering zu schätzen.

Besondere Erwähnung verdient noch die Abhängigkeit der Pesch. von den LXX. Mögen einzelne Übereinstimmungen auch in der näm-

1 Dagegen wird  $\text{בְּחֵסֶד}$  1, 10<sup>b</sup> nicht, wie Michaelis will, appellativische Bedeutung haben (*domus iudicii, praetoria*), sondern *die Häuser von Ofra* bedeuten, indem das  $\text{בְּ}$  von  $\text{לְעֵפְרָה}$  richtig als Exponent des Genetivs gefasst ist; so hat es schon Gabriel Sionita übersetzt, und Bar Bahlul, Bar Ali und Ephrêm bezeichnen es ausdrücklich als Stadtname, nur dass die letzteren beiden es irrthümlich mit dem manassitischen Ofra identificiren, wie aus der Bemerkung *Stadt des Gideon* hervorgeht (s. Ri. 6, 11. 15).



lichen Textvorlage und mehr noch in der gemeinsam ihnen zu Gebote stehenden exegetischen Tradition ihren Grund haben, immerhin müssen die meisten dieser Übereinstimmungen auf directe Benutzung der LXX zurückgehen. Es ist anzunehmen, dass manche dieser Berührungen erst durch spätere Vergleichung mit dem LXX-Texte und durch Interpolationen nach diesem in die Pesch. eingedrungen sind; doch lässt sich hierüber nichts Endgültiges ausmachen. Wir geben zunächst einige besonders hervorstechende Proben dieser Anlehnung der Pesch. an den Text des griech. Übersetzungswerkes: 1, 5 *Sünde* sing. nach ἡ ἁμαρτία LXX; 1, 6 *Feldhütte* nach ὁ παροφυλάκιον (dagegen 3, 12 durch *Wüste* entsprechend dem hebr. Textworte נָחַל); 1, 8 *barfuss* nach ἀνυπόδετος; 1, 10<sup>b</sup> *bestreut euch* nach καταπάσθε; 1, 11<sup>b</sup> *ihre Plage* (eig. Schlag) nach πληγὴν αὐτῆς (Roordas Conjectur bestätigend; überhaupt von נָחַל an, s. S. 31); 2, 3 *ihr werdet emporheben* nach ἔρητε u. die Satzconstruction; 2, 4<sup>b</sup> (fraglich; dann mit der Änderung, dass der active Ausdruck statt des passiven in LXX gesetzt ist, s. d.); 2, 6. 7. 8 (zum Theil). 11. 12 (*in der Enge* nach ἐν θλίψει); 3, 7; 4, 1 (fraglich, s. S. 70, Anm. 2); 4, 12; 6, 2. 5. 8<sup>b</sup>. 9<sup>a</sup>. 9<sup>b</sup>. 13; 7, 3. 4<sup>a</sup>. 12 (wo er LXX nicht ganz verstand). 15. 19; — an anderen Stellen ist die Verwandtschaft nur scheinbar und eine Abhängigkeit nicht zu constatiren (s. zB. 2, 1). Ähnlich wie Hieronymus seine Vorgänger, so hat auch der Syrer den Wortlaut der LXX bisweilen nur insoweit benutzt, als es ihm unter Berücksichtigung des hebr. Textes mit diesem vereinbar schien (s. S. 102, Anm. 1 zu 6, 9<sup>a</sup>), und daraus erklärt es sich eben, dass einigemale die Abhängigkeit nur zum Theil zu Tage tritt (s. die eben erwähnten Stellen 2, 4<sup>b</sup>. 2, 8). Der Texttypus, den Pesch. repräsentirt, ist der des Cod. Alex. (s. u. S. 180, A. 1). Aus 7, 15, wo der Syrer das nachbessernde δελξω wiedergibt, geht übrigens hervor, dass er auch die hexaplarische Gestalt des LXX-Textes benutzte. In der Stelle 6, 8<sup>b</sup> könnte man der Ansicht sein, dass der griech. Übersetzer umgekehrt von Pesch. beeinflusst sei; doch erklärt sich die scheinbar aus dem syr. Wortlaute entlehnte griech. Übersetzung durch den aramäischen Standpunkt des griech. Übersetzers (s. S. 158 f.). Dagegen scheint der Syrer an einigen Stellen auch vom Targum abhängig zu sein: 4, 5 übersetzt er die Worte נָחַל וְעוֹלָם entsprechend dem Targum *in Ewigkeit und in Ewigkeit der Ewigkeiten* und 6, 14 fassen beide וְעוֹלָם als gleichbedeutend mit וְעוֹלָם = וְעוֹלָם. Andererseits ist das Zusammentreffen in der Übersetzung von קַבְצָה und אֲרֻנִּיָּה 1, 7, sowie an anderen Stellen (zB. 4, 6) nicht durch Benutzung des Targ., sondern durch die gleichen Erwägungen bedingt.

Zu Grunde gelegt ist der Text der Polyglotten, welcher (mit geringen Veränderungen nach Handschriften) von Lee für die christlichen Syrer der malabarischen Küste im Auftrag der englischen Bibelgesellschaft 1823 abgedruckt worden ist<sup>1)</sup>. Auch hier habe ich die latei-

1) Die Handschriften, die Lee zu Rathe gezogen hat, scheinen die im 6. Bande der Londoner Polyglotte verglichenen (s. u.) zu sein; denn so weit ich sehe, findet sich im Micha nur eine einzige Abweichung: 1, 5 מַחֲנֵה der Lond. Polygl. in

nische Übersetzung der Polyglotten nicht zu Rathe gezogen, habe aber Gelegenheit gehabt, einige Male falsche Übersetzungen zu verbessern, wo frühere Bibelforscher falsche Schlüsse daraus gezogen hatten: 1, 6 **חבא** arvum ruris statt *Feldhütte*; 2, 2 **ע** propter poss. statt *mit seinem Besitzthum*; ferner 4, 8. 5, 7. 12; 6, 7 (s. S. 89, Anm. 1) und 2, 5 findet sich falsche Abtheilung der Sätze (vgl. auch Bauer 1, 2 **חבא** durch in plenitudine eius, wofür es *mit ihrer Fülle*, was dem Sinne nach das hebr. Textwort richtig wiedergibt, heissen muss). Ebenso habe ich Vorschläge zur Verbesserung des Textes der Pesch. an einigen Stellen machen können: 1, 11 wird es statt **חבא** wohl **חבא** heissen müssen, was dem hebr. Textworte **חבא** genau entspricht; der Fehler wurde dadurch veranlasst, dass ein Abschreiber, der den hebr. Text nicht zur Vergleichung heranziehen konnte, **חבא** als das bekannte Adj. resp. Adv. *schön, gut* ansah und deshalb an die Rede-weise **חבא חבא** (zB. Dt. 12, 25 u. o. für **חבא חבא**) *gut handeln* dachte (Gabriel Sionita übersetzt: fac tibi, o habitatrix, quod bonum est); — 1, 13<sup>a</sup> ist vielleicht **חבא** vor **חבא** eine spätere Correctur nach dem Griech. (Genetiv *ἐπιπενόντων* der LXX); — ferner ist nach der Conjectur Roordas 1, 15<sup>b</sup> **חבא חבא** nach *Adullam* wird er *kommen lassen* zu lesen (s. d.), was von einem Abschreiber, jedenfalls weil er den Stadtnamen **חבא** nicht kannte und deshalb den Sinn nicht verstand, zu **חבא חבא** *bis in Ewigkeit* wird er *erhöhen* verändert wurde, indem dieser **חבא** als Abkürzung der beiden ersten Wörter ansah und dann das Prädikatsverbum nach dem Zusammenhang verbessern wollte; — 6, 7<sup>a</sup> nimmt Roorda in ähnlicher Weise eine Textcorruption an und will **חבא חבא** herstellen (s. S. 96, Anm. 1). — Weiter zeigt es sich auch hier, dass eine Vergleichung des uns zugänglichen handschriftlichen Materials keine Lesarten ergibt, die auf einen andern Text zurückschliessen lassen<sup>1)</sup>, und dass überhaupt der Variantenapparat ein sehr geringer ist. In dem Variantenverzeichnisse der Londoner Polyglotte (B. VI, 1657, S. 1—56, davon Micha S. 38) finden sich auf Grund dreier Handschriften (s. über sie Cornill S. 138)

**חבא**, welche Lesart dem Codex Usshers angehört. Die andern Varianten dieser Handschriften hat er als werthlos resp. falsch nicht acceptirt.

1) Betreffs des von Ceriani 1877—79 photolithographisch herausgegebenen, etwa dem 6. Jahrh. angehörenden Cod. Ambrosianus der Mailänder Bibliothek hat Cornill S. 140 ff. nachgewiesen, dass er nach dem masoretischen Texte, wenn auch nicht gerade systematisch überarbeitet, so doch in ausgedehnter Weise corrigirt und geändert ist. Da mir ein Exemplar dieser kostbaren Ausgabe nicht zur Verfügung steht, so möge es genügen, dieses Urtheil Cornill's, das zwar rücksichtlich des Ezechiel gewonnen ist, aber auch für Micha zutreffend sein wird, hier mitzutheilen.

nur folgende, meist dem Codex Usshers entnommene (1, 2. 5. 4, 14 u. 1, 10. 5, 1. 17 als Randbemerkung, von dem Syrer Gregor stammend; 1, 12 aus Cod. Cant.) Varianten: 1, 2  $\text{ܐܢܬܐ ܕܥܡܪܐ}$ ; 1, 5  $\text{ܡܥܬܒܐ}$  (statt  $\text{ܡܥܬܒܐ}$ , an dessen Stelle Lee  $\text{ܡܥܬܒܐ}$  in den Text aufgenommen hat); 1, 10  $\text{ܕܢܐܠܕ}$ ; 2, 12  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$ ; 4, 14  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$ ; 5, 1  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$ ; 6, 1  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$  statt  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$ ; 7, 12  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$  vor  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$ ; 7, 17  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$  für  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$  (Glossem). Von diesen Varianten könnte 1, 2 durch  $\text{πάντες οἱ ἐν αὐτῇ}$  der LXX bedingt sein; die übrigen Varianten sind werthlos ( $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$  7, 17 ist nach dem Zusammenhange eingesetzt, da  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$  nicht zu passen schien; s. o. S. 159). — Ein interessantes Ergebniss bietet eine textkritische Arbeit Jacobs von Edessa, desselben, der in den Jahren 704 u. 5 eine sorgfältige Revision der syrischen Übersetzung des AT. auf Grund der LXX unter Herbeiziehung der anderen griech. Übersetzungen veranstaltete (s. Prot. Realencyklop. von Herzog u. Plitt, 2. Aufl., Act. Jacob von Edessa, B. 6, S. 446); dieselbe findet sich in Cod. 152 (fol. 78<sup>b</sup>, Col. 2) der Vaticanischen Bibliothek und ist von mir 1884 copirt worden. Sie gibt wie schon der Titel<sup>1)</sup> sagt, nur von einzelnen schwierigen Wörtern die genaue Vocalisation (darnach ist zB. S. 31 in 1, 11 Ausil in Üsel zu verbessern, da Jacob  $\text{ܐܘܨܝܠ}$  hat) und bietet schon deshalb, wenn man von rein orthographischen und formellen Unterschieden (1, 8  $\text{ܡܥܬܒܐ}$  u.  $\text{ܡܥܬܒܐ}$ , 1, 11  $\text{ܡܥܬܒܐ}$  u. 4, 10 ohne  $\text{ܡ}$ ; 6, 9  $\text{ܡܥܬܒܐ}$  Peal statt Afel) absieht, nur wenige Abweichungen: 1, 15  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$  plur. statt sing.; 4, 8  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$ ; 4, 13  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$  statt ohne  $\text{ܡ}$ ; 5, 7  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$  ohne  $\text{ܡ}$ ; 6, 13  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$  statt  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$ ; 7, 12  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$  ohne  $\text{ܡܡ}$ ; 7, 18  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$  statt  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$ . Jedoch ist so viel zu erkennen, dass er auch bei dieser Arbeit sich von dem LXX-Texte beeinflussen liess; denn der Plural *die Erben* 1, 15 ist augenscheinlich durch  $\text{τοὺς κληρονόμους}$  der LXX und *Güte* 7, 18 statt *Busse* durch  $\text{ἐλεος}$  derselben Übersetzung bedingt (vgl. noch 4, 13 und 6, 13, wo LXX auch  $\text{καὶ}$  hat); doch ist das Nennwort  $\text{ܡܥܬܒܐ}$  7, 1 wohl nicht in der Aussprache  $\text{ܡܥܬܒܐ}$  als Wiedergabe von  $\text{συναγωγή}$  der LXX (s. o. S. 116), sondern in der Aussprache  $\text{ܡܥܬܒܐ} = \text{Einsammlung}$  wörtliche Wiedergabe von  $\text{ܡܥܬܒܐ}$  (so auch Payne Smith, Thesaurus syr., p. 1969).

Die Textvorlage des Syrsers zeigt folgende auch den Consonantentext betreffende Abweichungen: 1, 12<sup>a</sup>  $\text{ܕܡܥܬܒܐ}$  ?; ib.  $\text{ܡܥܬܒܐ}$  (oder  $\text{ܡܥܬܒܐ}$  statt  $\text{ܡܥܬܒܐ}$ ); 1, 13<sup>a</sup>  $\text{ܡܥܬܒܐ}$  statt  $\text{ܡܥܬܒܐ}$ ; 1, 15<sup>b</sup>  $\text{ܡܥܬܒܐ}$  (doch

1) Vocum difficiliorum, quae in Syriaca Veteris ac Novi Testamenti editione occurrunt, recensio et punctatio (iuxta traditionem Verticalem i. e. Montanorum in Phoenice et Mesopotamia degentium). Gemeint ist die occidental. Tradition der Jacobiten und Maroniten ( $\text{ܡܥܬܒܐ}$ ). S. Herzog<sup>2</sup>, B. 2, S. 441.

s. d.); 2, 4<sup>a</sup> וְאָמַר ?; ib. שׁוֹדֵר (doch s. S. 44); 2, 4<sup>b</sup> יָמִיד resp. יָמִיד statt יָמִיד; 2, 7 עַם statt אֵם, resp. מַאֲלָה; 2, 11 וְכִזָּב; 2, 12 הַטְּמִינָה ?; 4, 8 אָפֵל statt עָפֵל; ib. עֲתִידָהּ statt עֲרִיד (sehr fraglich, s. d.); 4, 13 wie alle Versionen; 6, 7<sup>a</sup> הָיָל statt נָהַל (wahrscheinlich ist in Pesch. anders zu lesen, s. d.); 6, 10 ein Derivat von זָמַם statt וְעִמָּה ?; 6, 11 הִרְזָה (doch s. d.); 7, 4<sup>a</sup> וְנִתְעַבְּוּ[הָ]; 7, 11 הֵךְ fehlt (doch s. d.); 7, 12 עֲרִיד statt עֲרִיד (s. 4, 8). Dagegen hat er zB. sicher 1, 1 nicht עַל statt אֶל, 1, 6 nicht לִנְיָל statt לִנְיָ und nicht 1, 14 אֶכְזֵב statt אֶכְזֵב gelesen; auch fand er wohl 1, 10<sup>a</sup> nicht הָגִילִי statt תִּיִּדִי oder 1, 11<sup>b</sup> nicht בָּשָׂה statt בָּשָׂה, בָּשָׂה statt צִנֵּן in seinem Exemplare vor, sondern glaubte nur so lesen zu müssen (ebenso ist's wahrscheinlich mit 6, 11 הִרְזָה u. vielleicht noch mit anderen Stellen; vgl. noch 2, 4<sup>a</sup>, wo der Syrer נִשְׁדִּי als 3. sing. angesehen, nicht aber יִשְׁדִּי gelesen hat); betreffs 1, 11<sup>a</sup> ist darauf hinzuweisen, dass unser syrischer Text zu verbessern ist (s. o.). Dass Lesarten, wie 2, 1 יִשְׁאִי resp. יִשְׂאִי, 2, 6 zweimaliges וְשָׁפֵט; 2, 7 וְשָׁפֵט u. vielleicht neben 2, 4<sup>b</sup> יָמִיד (s. d.) auch noch andere Stellen als auf LXX zurückgehend auszuscheiden sind, wurde schon bemerkt. — Andere Vocalisation findet sich: 2, 4<sup>a</sup> וְאָמַר; 2, 13 פָּרְצִי statt פָּרְצִי; 3, 7 מִעֲנָה (doch s. d.); 5, 3 וְהָשִׁיב; 6, 9 וְעָדָה; dagegen gehen auf LXX zurück: 2, 6 רָפָּי (wiewohl von Pesch. anders gefasst als in LXX); 2, 12 בְּצִדָּה; 3, 1 וְאָמַר; 6, 10 הָאֵשׁ; 7, 20 הָרִי statt הָרִי. — Einige Male findet sich auch andere Versabtheilung (1, 12<sup>b</sup> sind die zwei letzten Wörter zu 13<sup>a</sup> gezogen u. 2, 8 אֶת־מִלֵּי zu V. 7; 7, 3 wie LXX; dagegen 2, 5 ist die falsche Abtheilung nur in der lateinischen Übersetzung der Polyglotte) und andere Satzabtheilung (1, 11<sup>a</sup> sind die Worte עֲרִידָהּ בָּשָׂה in umgekehrter Reihenfolge zu 11<sup>b</sup> gezogen, wobei לִיָּא zu בָּשָׂה gezogen wurde; 7, 1 wie Targ.; vgl. die falsche Verbindung zweier Wörter 6, 9<sup>a</sup>).

### III. Die Septuaginta.

Vgl. deWette-Schrader, S. 96 ff. Bleek-Wellhausen, S. 571 ff. Prot. Realencyklopädie, 2. Aufl. Art. Alexandrinische Übersetzung des Alten Testaments, von O. F. Fritzsche, B. I, S. 280 ff. Cornill, S. 13 ff. Die näheren Nachweise über Field und Vollers s. o. S. 9.

Von Hinzufügungen (vgl. Vollers a. a. O., Jahrg. 1884, S. 1: Das Plus des Alexandriners) sind (ausser καὶ u. dgl.) folgende zu erwähnen: es wird das Object ergänzt 2, 12. 3, 7. 4, 13. 5, 3 (nicht 2, 2), das entferntere Object 3, 5. 6, 5 (anderer Art 3, 2); ferner finden sich Zusätze 1, 15<sup>a</sup> Λαχρίδες aus V. 13; 1, 15<sup>b</sup> τῆς θυγατρὸς zu Ἰσραήλ; 4, 4 ἔκαστος u. ταῦτα; 4, 10 ὁ θεός σου; 5, 1 οἶκος; 5, 7; 6, 10 (ein part.); 7, 3 λόγους (aus dem Zusammenhange) und 7, 6 πάντες (aus Willkühr); 7, 12 Συρίας (nur in manchen Handschriften) und 2, 4<sup>b</sup> ἐν σχολίῳ, 4, 8. 5, 2 (aus einem folgenden Verse heraufgenommen); einmal unter Veränderung des Sinnes die Negation 2, 1. Betreffs der doppelten Übersetzung einzelner Wörter und Satztheile s. u. S. 178. Von Weglassungen (s. Vollers a. a. O., S. 2: Das Minus des Alex.) sind erwäh-



nenswerth: 1, 11<sup>a</sup> בָּשָׂר (als nicht in den Zusammenhang passend); 6, 7<sup>b</sup> μοῦ (weil im parallelen Gliede stehend) und 7, 3 הגדול (wenn hier nicht anders gelesen wurde); 7, 15 יָרָא wie 5, 6 (doch s. S. 138). Dagegen finden sich häufige Veränderungen des Ausdrucks aus den verschiedensten Gründen. Formeller oder logischer Art sind Vertauschung des Numerus (sing. statt plur. 1, 9 für מַגִּידֵי; 1, 5 wegen des parallelen Wortes; plur. statt sing. 1, 5. 7. 12. 15<sup>a</sup>. 2, 1. 3. 6. 14. 7, 5; s. noch betreffs der hebr. Collectiva S. 151 und betreffs der Constructio κατὰ σύνεσιν S. 150), des Genus verbi (pass. statt transitives Activum: 2, 9 statt יִגְשֶׁךָ; 2, 12 statt אֶסְבֹּחַ, 5, 4<sup>b</sup> für יִקְרָא; 6, 9<sup>a</sup> für יִקְרָא, 6, 14 für יִשָּׂא, 7, 19 für יִשָּׂא und das Medium dafür: 7, 10 für תִּכְסֶּה u. speciell pass. statt des impersonellen Activs noch 1, 7<sup>b</sup>. 2, 4<sup>a</sup>, vielleicht auch 2, 4<sup>b</sup>; vgl. pass. für intr. 1, 16 und med. für intr. 1, 4; seltener act. für pass. 1, 7<sup>a</sup>. 4, 10. 6, 16) vgl. noch Auflösung eines Substantivs durch ein Zeitwort 6, 9<sup>a</sup>; Veränderung der Person (sowohl im Zeitwort 1, 8. 10<sup>b</sup>. 15<sup>a</sup>. 7, 4<sup>a</sup> resp. 3, 20 als im Suffix 5, 4<sup>b</sup>. 7, 19, meist dem Zusammenhange zu liebe, vgl. noch 2, 10<sup>a</sup> fem. sing., bezüglich auf die Gemeinde, statt plur. masc. und 6, 16); Veränderung der Wortfolge (2, 2 קָשָׁךְ und קָשָׁךְ ihrer Stellung nach vertauscht<sup>1)</sup> und 1, 4 *Wachs* und *schmelzen* zusammengebracht, weil das Zeitwort des Bildes wegen gewählt worden war) oder der Form eines Satzes (1, 7, vielleicht auch 4, 11, um sie der Form des parallelen Satzes adäquat zu machen) und Veränderung des Fragesatzes mit verneinender Antwort in den negativen Aussagesatz (2, 4<sup>b</sup>). Mehr um Erzielung grösserer Deutlichkeit handelt es sich bei den Fällen, wo der griech. Übersetzer einen Ausdruck durch einen anderen ersetzt hat, entweder um das scheinbar Unlogische des hebr. Ausdrucks zu beseitigen (1, 1 ὁπότε ὧν εἶδε statt *das Wort, das er schaute*), oder um den einfachen, gebräuchlicheren Ausdruck zu wählen (3, 5 [*Krieg*] *erregen* statt *heiligen*), oder auch nur den Sinn richtig zu treffen (1, 6 יָרָא Trümmer durch *Feldhütte* nach Jes. 1, 8 wegen der Menschenleere und 3, 4 יָרָא durch *dafür dass*, vgl. noch 2, 1 ἄμα . .), während manches auch mehr in der Willkühr des Übersetzers seinen Grund haben mag (vgl. noch 1, 7 πορνεία *Buhlerei* für יִזְנֶה, was jedoch dem Zusammenhange nach sinngemässe Übersetzung ist). Durch Parallelstellen scheint die Übersetzung 1, 1 (vielleicht auch 1, 2 λόγους) beeinflusst zu sein (s. bes. 7, 8, vgl. S. 152). Manche Änderung hängt mit der Rücksicht auf sprachliche Correctheit zusammen (zB. 1, 13<sup>a</sup> *Anfang* [*der Sünde*] durch ἀρχηγός *Urheber*), besonders in Fällen, wo der hebr. Ausdruck vom griechischen verschieden ist und wo die hebr. Wörter zum Theil gar nicht anders als in verschiedener Ausdrucksweise wiedergegeben werden konnten (zB. 1, 2 ἕξ οἴκου ἁγίου αὐτοῦ für מִסְכַּת קָדְשֵׁי יְהוָה; 1, 16 τὰ τέκνα τὰ τρυφερά σου für בְּנֵי תִּימְנִיתֶיךָ; vielleicht auch 1, 2 יָרָא durch εἰς μαρτύριον, doch s. d.; vgl. noch

1) Deshalb hat man hier mehrfach nicht die richtigen Wörter des hebr. und griech. Textes zusammengestellt, s. S. 41, vgl. noch den ähnlichen Fall 7, 12 S. 134f.

die Wiedergabe von  $\Psi\chi$  5, 7. 6, 20), oder die Veränderung ist durch die griechische Ausdrucksweise bedingt (zB. doppeltes  $\alpha\iota\mu\omicron\iota$  für  $\alpha\iota\lambda\iota$  7, 1); andererseits fehlt es aber in dem Griechisch der LXX nicht an Hebraismen, so besonders rücksichtlich der Präpositionen (zB. 1, 4  $\text{ὑποκάτωθεν}$  für  $\text{תַּחַת}$ ; ib.  $\text{ἀπὸ προσώπου}$  für  $\text{מִפְנֵי}$ ), die auch sonst oft mangelhaft übersetzt werden (s. o. S. 157); vgl. auch 2, 4  $\text{ταλαιπωρία ἐταλαιπωρήσαμεν}$  zum Ausdruck des Inf. abs. (dagegen 2, 12 part. für inf. abs.). — Zum Schluss sind auch noch Abweichungen der Übersetzung zu erwähnen, die auf fehlerhafte Auffassung zurückgehen: auf falsche Ableitung des Wortes zB.  $\text{ἁποφθεγγόμενοι}$  durch  $\text{מִיּוֹנִים}$  (andere Beispiele s. o. S. 158 u. S. 156; vgl. noch 1, 1  $\text{ἁποφθεγγόμενοι}$  durch  $\text{τὸν τοῦ Μωρασθεῖ}$  und die Auffassung der nom. propr.  $\text{לְעֶפְרָה}$  1, 10<sup>b</sup>,  $\text{יִשְׁשַׁכַּר}$  11<sup>a</sup>,  $\text{נִנְּהָן}$  und  $\text{הַאֲחָז}$  11<sup>b</sup>,  $\text{מִזְרָח}$  14<sup>a</sup> und  $\text{מִרְשָׁה}$  15<sup>a</sup> und  $\text{מִצִּיר}$  7, 12 als Appellativa) und auf falsche Auffassung des Sinnes 3, 7. 5, 2 (vgl.  $\text{לֵב}$  im Sinne von  $\text{לֵא}$  gefasst 2, 6); interessant ist noch die Übersetzung von  $\text{נַי}$  1, 6 durch  $\chi\acute{o}\varsigma$  (das natürlich nicht die Bedeutung profunda vallis haben kann, so Schleusner), da dies wahrscheinlich auf falsche Annahme einer Stammesverwandtschaft zwischen beiden lautlich ähnlichen Wörtern zurückgeht. Auf eine Verwechslung zweier Wörter geht es zurück, wenn 1, 8  $\text{שָׂכָל}$ , der Plural von  $\text{שָׂכָל}$  *Schakal*, als das Nennwort  $\text{תַּנִּין}$  resp.  $\text{חֲנִין}$  *Schlange* angesehen wird (deshalb  $\text{δράκων}$ , im plur. weil der Übersetzer  $\text{תַּנִּין}$  als in collectivem Sinne stehend fasste); s. noch 5, 4<sup>b</sup>  $\text{נְשִׁירִי}$  mit  $\text{נְסִירִי}$  und 5, 5  $\text{פֶּחַח}$  mit  $\text{פֶּחַח}$  *Grube* verwechselt. An einer Stelle, 5, 6, scheint der griech. Übersetzer, nachdem infolge anderer Lesung der Zusammenhang zerstört war, einfach nach dem neuen Zusammenhang den Sinn des letzten Satzes gerathen zu haben, und 6, 2 ist die Übersetzung von  $\text{הַאֲתָנִים}$  durch *Schluchten* durch die Auffassung von  $\text{מִסְתָּרִי אֶרֶץ}$  = *die unteren Orte der Erde* bedingt, indem der Übersetzer annahm, dass  $\text{אֲתָנִים}$  als Gegentheil die Berge bedeuten müsse; doch sind dies die einzigen Fälle im Micha, wo man dem griech. Übersetzer den Vorwurf des Rathens machen kann. Während aber manches hebr. Wort mehr wörtlich als gut griechisch und sinngemäss wiedergegeben wird (zB.  $\text{φυνεία}$  1, 6 für  $\text{מִשְׁעֵי}$ ;  $\text{δόξα}$  1, 15 für  $\text{כְּבוֹד}$  in der Bedeutung *Adel*), hat es der Grieche an anderen Stellen verstanden, das hebr. Wort etymologisch getreu und zugleich dem Sinne nach genau wiederzugeben (zB.  $\text{κατάβασις}$  *Abhang* 1, 4 für  $\text{מִוֶּרֶד}$ , auch Jos. 10, 11).

Von besonderer Wichtigkeit sind bei der LXX-Übersetzung die häufig vorkommenden Fälle wörtlicher Nachbesserung, durch welche der ursprüngliche Text dem masor. Text entsprechender gemacht werden soll. Diese Nachbesserungen sind theils frei nach dem masor. Texte gemacht, theils sind sie einem der drei anderen griech. Übersetzer durch Vermittelung der Hexapla des Origenes entlehnt, weshalb sich Varianten dieser Art hauptsächlich in den hexaplarischen (als Zusätze auch in lucianischen) Handschriften (bes. in den hex. Codd. XII [s. u. S. 180], 23, den luc. 22, 51, aber auch in den codd. 26 [verwandt mit III], 36, 42, 62 [s. u. S. 187], 86, 87, 91 nach der Zählung von Parsons, s. Vollers S. 236 ff.), seltener im Cod. Alex. (cod. III) vorfinden. Da diese

Erscheinung stets eingehend behandelt worden ist, so genügt es, die Stellen, wo sich die Beispiele finden, hier anzugeben: 1, 1 zweimal. 14<sup>a</sup>. 15<sup>b</sup>. 16; 2, 2. 3. 9. 13; 3, 5. 8. 10. 13. 4, 1. 13. 5, 3. 6, 1 (wo zwei Übersetzungen verbunden sind). 3 (hier beide neben einander). 8<sup>a</sup>. 8<sup>b</sup>. 12. 13 u. 14. 16 (hier beide da); 7, 1. 7. 10. 11<sup>b</sup>. 12. 14. 15. 18 (wo die Nachbesserung unnöthig ist) und 19 (vgl. noch 1, 11<sup>b</sup>). Dabei ist zumeist die neue nachbessernde Übersetzung an Stelle der alten getreten, an den bereits erwähnten Stellen 6, 3 u. 16 blieb aber zugleich die alte Übersetzung daneben stehen, während 6, 1 beide mit einander verbunden sind, wie Roorda richtig bemerkt hat. Ähnlich entstanden ist die doppelte Übersetzung eines einzelnen Wortes, die sich 2, 3 (רַחֵם, defectiv für רַחֲמֵי, ὀρθοί und in der Lesung רַחֵם durch ἐξάλφνης wiedergegeben), 4, 1 (רָאָה durch ἐμφανές und ἔτοιμον, wo das zweite Wort der Parallelstelle Jes. 2, 2 entnommen ist), 4, 10 (רָאָה durch ὠδινε und ἀνδρίζου), 5, 3 (רָאָה ὄψεται und ποιμανεῖ); während in allen diesen Stellen eine von beiden Übersetzungen erst später in den Text gekommen ist (vgl. noch 6, 16, wo sich für רַחֲמֵי in den verschiedenen Handschriften verschiedene Wörter finden, s. S. 114), stammt in 7, 1 die doppelte Übersetzung von רָאָה sicher vom Übersetzer selber und ist wahrscheinlich durch logische Erwägungen von vornherein beabsichtigt (ausser ἐν ἀμνητῷ auch durch καλάμην, s. d.). — Die von dem gewöhnlichen Texte der Tischendorf'schen Ausgabe abweichenden Übersetzungen der anderen Handschriften sind, soweit sie für die Eruirung der ursprünglichen Textgestalt in Betracht kommen, berücksichtigt worden (s. zB. betreffs des Cod. Alex. 1, 14<sup>b</sup>. 2, 2. 8. 4, 10. 4, 13. 6, 7<sup>a</sup>. 16. 7, 2. 6. 10. 12. 17. 19, vgl. auch 1, 16<sup>b</sup> s. S. 39 Anm. 1, und betreffs des Cod. Vatic. 2, 4<sup>b</sup>. 6, 2). Aber die Ausbeute an wirklichen Abweichungen ist trotz aller Verschiedenheit der Überlieferung doch nur eine geringe. Wenn man zB., ausser von verschiedener resp. falscher Schreibung einzelner Wörter, auch von verschiedener Wortstellung und sonstigen den Sinn nicht berührenden Kleinigkeiten (zB. κυριος in Cod. Alex. 3, 10 ohne Artikel und 4, 1. 6. 7. 8. 7, 8 mit Artikel gegen Vatic., oder die Verwendung verschiedener, aber sinnverwandter Composita zB. 2, 8 Alex. αντικατεστη statt αντεστη Vat., vgl. 4, 6. 6, 12. 14) absieht, so ergeben sich nur folgende Abweichungen des Cod. Alex.: 1, 1 βασιλεως statt plur.; 5 οικον Ιακωβ statt του Ι, 6 ως statt εις vor οπωρ.; 10 καταπασασθαι statt -σθε; 11 κοψασθε statt -σθαι B; 13 αὐτῆς statt αὐτή; 14 δωσεις statt δώσει (wie masor. Text) und εις κενα εγενετο statt εις κενον εγενοντο; 2, 4 κωλυσαν statt κωλυων B und διεμετροθησαν statt διεμερισθησαν; 6 τουτω und ου γαρ B; 7 ει statt ου (wie mas. Text); 8 ελπιδα statt -δας B; 12 του λαου τουτου statt Ισραηλ; 3, 3 απο των οστων αυτων statt απ αυτων und συνεκλεισαν statt συνεθλασαν; 7 επακουσαν; 12 εις statt ως vor οπωρ. und vor αλσος; 4, 3 τας ζιβννας statt τα δορατα und ου μη statt μη; 7 ισχυρον statt δυνατον; 9 [κατεκρ.] σε statt σου; 11 επισυνηχθη statt plur. B; 12 και αυτοι statt αυτ. δε; 13 αναστα und λεπτυνεις statt κατατ. (nach masor. Text); 14 υμας statt ημας B und σιαγονας statt sing.; 5, 1

εν τω [ισρ.] statt του; 11 εξαρω statt εξολ.; 6, 1 λογ. κυριου ἂ ὁ κ. επ.; 2 βουννοι statt ορη; 7 αρων statt χιμ.; 9 τι statt τις; 10 ανομων statt sing.; ανομιας statt ανομους (genauer nach mas. Text); αδικια statt αδικιας B; 13 επι statt εν; 16 βουλαις statt οδοις (wie mas. Text) und παραδωσω statt -δω; 7, 1 εγενομην statt εγενηθην; 2 ευλαβης statt ευσεβης B<sup>2</sup> (genauer nach mas. Text); 6 οι ανδρες statt ανδρος; 9 [εως] ου statt του; αποισει statt ποιησει; 11 ημερας statt -ρα B; απωσεται statt αποτριψεται; 13 μετα u. gen. statt συν; αυτων statt αυτην; εκ statt απο; 16 χειρα statt plur.; 16 αποκωφωθησονται statt -εται B; 17 οφισ statt plur. B (ganz wörtlich nach mas. Text); 18 αδικιας statt ανομιας; 19 απροριπει statt απορριφσονται (wie mas. Text); — ferner sind in Cod. Alex. eingefügt: 1, 8 και vor ποιης.; 10 υμων hinter γελωτα; 13 αι vor ασ.; 2, 1 τας vor χειρ. B; 9 δια τουτο am Anfange; 10 η vor αναπ.; 11 αυτων hinter αποστρ.; 3, 2 οι vor μισ.; 4, 3 εις γην μακραν und ετι vor πολ. (wie masor. Text); 7 και vor εως εις; 11 οι vor λεγ.; 14 εφραιμ vor εμφορ.; 5, 1 του vor Εφρατα; id. ηγουμενος hinter εξελ.; και vor αι εξ.; 3 του vor ονομ. und θεου; 5 η vor ειρηνη; 7 του vor Ιαν.; 9 σου hinter υπ.; 11 παντα vor τα φ.; 13 σου zu αλση; μου zu εισηκ.; 6, 1 και vor κρ. und οι vor βουν. B; 7 τους vor φοβ.; 11 και am Anfange; 13 και vor αφ.; 7, 4 ουαι zweimal; 6 και vor θυγ. und νυμφη; 10 προς με zu λεγ. B (wie masor. Text); 12 Συριας zu ποταμον; του vor ορ.; ημερα υδατος και θορυβου; 14 φυλην σου vor προβ.; 16 και vor τα ωτα; 19 αυτος vor επιστρ. und και vor καταδ.; und es fehlen in Cod. Alex.: 1, 3 και καταβησεται (in B darübergeschrieben); 10 και vor οι B; 2, 1 και vor ανδρα; 3, 10 Σιων; 4, 5 κυριου; 10 και εγγιζε; 6, 7 υπερ vor ασεβ. B; και vor μετα; 7, 11 σου hinter νομ.; 14 σου hinter ραβδ.; 16 zweites και; το vor στομα. Von diesen Lesungen des Cod. Alex. sind — ausser den offenbaren Schreibfehlern — zunächst alle die abzuziehen, welche auch im Cod. Vaticanus sich finden und deshalb von mir durch beigeseztes B bezeichnet sind; dieselben werden nur deshalb in der Tischendorfschen Ausgabe <sup>1)</sup> mit unter den Varianten aufgeführt, weil die römische Ausgabe sich darin von dem Cod. Vatic. entfernt. Von den bleibenden Varianten kommen nur sehr wenige für die Eruirung der Textvorlage des griech. Übersetzers in Betracht, und alle diese oben bezeichneten Stellen sind nur insofern bemerkenswerth, als sie, ähnlich wie alle anderen Nachbesserungen des LXX-Textes, die oben

1) Die Tischendorfsche LXX-Ausgabe ist nichts als ein nur in unwesentlichen Punkten corrigirter Text der römischen Ausgabe von 1586 (Editio Sixtina), dem die Varianten des Cod. Alex. unter dem Texte hinzugefügt sind. Wir geben die genaueren Mittheilungen über den Text des Cod. Vaticanus nach der verdienstlichen Collation, die Eb. Nestle nach der neuen exakten Ausgabe dieses Codex von Vercellone und Cozza (1868—72) angefertigt hat (Veteris Testamenti Graeci Codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati ab Eb. Nestle. Lipsiae, 1880). Nach den Beobachtungen, die Nestle gemacht hat, stehen die Codd. Alex. und Vatic. an mehr als 4000 Stellen gemeinsam gegen den Text der röm. Ausgabe. — Vgl. noch Nestle, Septuagintastudien: Zur Geschichte der Sixtina, 1886.



zusammengestellt worden sind (s. S. 177f.), späteren Änderungen nach dem masor. Texte ihren Ursprung verdanken<sup>1)</sup>. — Dasselbe gilt von den wenigen Varianten des Codex Vaticanus: 2, 4<sup>b</sup> *ημων* statt *υμων* wie masor. Text; 3, 7 *εισακουων* statt *επακ.*; 4, 12 *κυριον* hinter *λογ.* statt *κυριου* (Schreibfehler); 4, 14 *πυλας* statt *φυλας* (wohl auch nur verschrieben); 5, 9 *ἐκείνη* fehlt; 6, 2 *λαοι* statt *ὄρη* (s. S. 92); 6, 14 *συ* vor *ου μη*; 7, 9 *ἐξάξεις* statt *-ξει* (wohl verschrieben); 7, 12 *ἕως ὅρους* B<sup>2</sup>. — Von einem dritten, wichtigen Codex, dem ältesten hexaplarischen Prophetencodex, gewöhnlich Cod. Marchalianus genannt (Parsons XII) hat Cornill (S. 81ff., vgl. das S. 15 über den Cod. Bemerkte) auf Grund der Veröffentlichung seines Textes von Micha durch Tischendorf (Monumenta Sacra inedita nova collectio IX, S. 230ff.) den Michatext behandelt, indem er ihn mit dem Texte der syrischen Hexapla (Codex Syro-hexaplaris ambrosianus im 7. Bande der Monumenta sacra et profana Ceriani's, Mailand 1874) verglichen hat, wobei sich ihm die Zugehörigkeit des Cod. March. zu der Recension des Eusebius und Pamphilus bestätigt hat. Andererseits findet sich jedoch eine nicht unbeträchtliche Anzahl an Varianten, wo die Abweichung darin besteht, dass die Nachbesserung nach dem masor. Texte nicht statt gefunden hat (vgl. zB. von den im kritischen Comm. besprochenen Stellen 1, 1. 2, 4. 13. 3, 8. 6, 16, sowie das genauere Varianten-Verzeichniss bei Cornill S. 82; dagegen Belegstellen für die Nachbesserung s. zB. 1, 10. 16. 3, 5. 4, 3. 13. 6, 13. 14. 16. 7, 2. 8. 11. 12. 15. 19). Da nun in den meisten Stellen die Nachbesserung sich nur am Rande des Codex findet, so geht daraus hervor, dass die ursprüngliche Textgestalt dieses Codex dem echten LXX-Texte noch näher steht, als die reinen hexaplarischen Handschriften. — Betreffs der Abweichungen der übrigen Handschriften, die, weil sie für unsern Zweck unwesentlich sind, hier nicht ausführlich besprochen werden, ist noch<sup>2)</sup> Holmes und Parsons, Vetus Testamentum Graece Oxf. 1798—1827. B. IV., ferner Field und Vollers (s. o. S. 9) und theilweise, d. h. soweit die besprochenen Handschriften auch die 12 kleinen Propheten mitenthalten, auch Cornill S. 14ff. zu vergleichen; einen Versuch zur Verwerthung dieser Varianten behufs Feststellung des ursprünglichen Textes

1) Sehr interessant ist die Thatsache, die sich bei einer Vergleichung der Pesch. mit den Varianten des Cod. Alex. ergibt: dieselbe stimmt 5, 1 und 7, 19 mit Cod. Alex. überein. Während nun die Übersetzung von *הַיְיָשֵׁנָה* 7, 19 eine mit der correcten Übersetzung der Pesch. zufällig zusammentreffende Nachbesserung des Cod. Alex. nach dem masor. Urtexte sein könnte, stimmen sie 5, 1 (*הַיְיָשֵׁנָה* = *ηγούμενος*) gegen den masor. Text mit einander überein, so dass kein Zweifel sein kann, dass der syrische Übersetzer — ebenso wie der arabische (vgl. meinen S. 1 Anm. 2 citirten Aufsatz in der Zeitschrift für alttest. Wissenschaft) — die LXX-Übersetzung, die er neben dem hebr. Texte mit benutzte, in einer Textgestalt vor sich hatte, welche der des Cod. Alex. nahe stand.

2) Von älteren Arbeiten ist zu erwähnen der Aufsatz von Friedrich Andreas Stroth, Versuch eines Verzeichnisses der Handschriften der LXX-Dolmetscher, in Eichhorn's Repertorium für bibl. u. morgenl. Literatur (1777—86), 8. B. S. 189—205, sowie desselben Beiträge zur Kritik der LXX aus Justin, Eusebius, Basilius, Theodoret u. a.

hat Roorda unternommen (s. unten). — Über das gegenseitige Verhältniss dieser verschiedenen Texttraditionen resp. Recensionen und die Einordnung der einzelnen Varianten in eine dieser Recensionen <sup>1)</sup>, ferner über die Tochterübersetzungen der LXX (betreffs der arabischen s. vor. S., Anm. 1), deren Werth für die Textkritik der LXX und ihre Zugehörigkeit zu den einzelnen Recensionen braucht hier nicht gesprochen zu werden, da dies für die Kritik des Urtextes völlig unwesentlich und nur eine Sache der LXX-Forschung ist, zumal da die meisten Varianten aus einer Berücksichtigung des masor. Textes hervorgehen; aber naturgemäss verlieren die Varianten der Handschriften um so mehr an Interesse für die Textkritik, je mehr sie Anschluss an den masor. Text suchen. Dagegen mögen hier noch die Stellen, wo Vorschläge zu einer Verbesserung des LXX-Textes resp. zur Eruirung der ursprünglichen Textgestalt innerhalb des textkritischen Commentars — sei es von mir selbst, sei es im Anschluss an die erwähnten Autoritäten — gemacht worden sind, zusammengestellt werden: a) Correcturen (mehrfach nach Roorda): 1, 11<sup>b</sup> πληγὴν αὐτῆς statt πλ. ὀδύνης; 1, 16<sup>b</sup> κουράν statt χρεῖαν; 2, 8 συντετριμμένην statt συντριμμός?; 5, 4<sup>a</sup> αὕτη statt αὐτῇ, doch s. d.; 6, 5 σχίνων statt σχοίνων; 6, 10 καὶ μετὰ ὕβρεως ἄδικα; 6, 11 ἐν ζύγῳ ἀνομίας καὶ ἐν μαρσίππῳ σταθμίων δόλον; 7, 1 ἐπεπόνθησεν (in der Variante des LXX-Textes, vgl. noch S. 117 Anm. 1); 7, 4<sup>b</sup> ἐν ἡμέρᾳ σκοπιᾶς σου αἱ ἐκδικήσεις σου ἦκασι (ohne οὐαι); 7, 6 ἐχθροὶ πάντος οἱ; 7, 12 εἰς διαμ. εἰς ὀμαλισμὸν (ohne Ἀσσυρ.; vgl. S. 135); 7, 16 καὶ zu tilgen (?); 7, 19 πᾶσαι αἱ ἁμαρτίαι (fraglich, s. S. 142); — b) Constatirung des ursprünglichen Wortlautes auf Grund von handschriftlicher Bezeugung: 2, 4<sup>b</sup> ἡμῶν statt ὑμῶν; 2, 8 ἐλπίδα statt -δας; 6, 7<sup>b</sup> ἀσεβείας ohne die Präposition ὑπὲρ; 6, 8 εἰ vor ἀνγγέλη wegzulassen; 6, 13 ἐπὶ nach Compl. in der zweiten Übersetzung zu tilgen (anders Roorda, s. S. 110, Anm. 2); 7, 2 εὐλαβῆς statt εὐσεβῆς; 7, 10 πρὸς με nach ἡ λέγουσα zu ergänzen; 7, 19 αὐτὸς vor ἐπιστρέψει zu restituiren; — so nach der besten handschriftlichen Bezeugung; jedoch werden die meisten dieser Varianten (2, 4<sup>b</sup>. 8. 6. 8. 7, 2. 10), da dieselben nur Nachbesserungen nach dem masor. Texte sind, kaum die älteste Gestalt des LXX-Textes repräsentiren, wenngleich die handschriftliche Bezeugung für die Ursprünglichkeit der genannten Lesarten zu sprechen scheint. Anderer-

1) Eine Classificirung der LXX-Handschriften, welche das Dodekapropheton enthalten, nach der Zugehörigkeit zu einer dieser Recensionen s. bei Vollers a. a. O., Jahrg. 1883, S. 236 ff., u. Cornill a. a. O. S. 14 ff. Eine gute Orientirung über dieselben bietet u. a. Wellhausen in der 4. Aufl. von Bleeks Einleitung ins A. T., S. 590 ff.; über den neuesten Stand der Frage s. Cornill a. a. O. S. 63—95: Gruppirung des Materials nach Recensionen. 1. Lucianus S. 65. 2. Hesychius S. 66. 3. Eusebius u. Pamphilus S. 79; vgl. noch de Lagarde's Recension der Schrift Cornill's in den Gött. gel. Anzeigen (Jahrg. 1886. S. 437—452), S. 439 ff. Speciell ist betreffs der Hypothese Cornill's, dass der Cod. Vatic. ein in der Absicht die echte LXX herzustellen unternommener Auszug aus der Hexapla des Origenes, bezw. aus der von Eusebius und Pamphilus veranstalteten Separatausgabe der LXX-Columnne derselben sei (S. 80 ff.), das von de Lagarde a. a. O. S. 443 f. hierzu Bemerkte zu vergleichen. S. noch Nestle, Zur Gesch. der Sixtina, S. 10.



10<sup>b</sup> <sup>הַבֵּל</sup> statt <sup>וְהַבֵּל</sup> resp. <sup>וְהַבֵּל</sup> statt <sup>וְהַבֵּל</sup>; 11<sup>a</sup> <sup>לֹא</sup> resp. <sup>לֹא</sup> statt <sup>לֹא</sup>; 11<sup>b</sup> <sup>מִשְׁפָּחָם</sup> resp. <sup>מִשְׁפָּחָם</sup> statt <sup>מִשְׁפָּחָם</sup>; 13 <sup>עַל־הַפֶּתַח</sup> statt <sup>עַל־הַפֶּתַח</sup>; 7<sup>a</sup> <sup>נָשָׁם</sup> resp. <sup>נָשָׁם</sup> statt <sup>נָשָׁם</sup>; 7<sup>b</sup> <sup>עָשָׂה</sup> resp. <sup>עָשָׂה</sup> statt <sup>עָשָׂה</sup>; 3, 3 <sup>מִשְׁפָּחָם</sup> statt <sup>מִשְׁפָּחָם</sup>; 8 <sup>אֶפֶס</sup> statt <sup>אֶפֶס</sup>; 8 <sup>אֶפֶס</sup> statt <sup>אֶפֶס</sup>; 4, 2 <sup>דִּרְכֵּי</sup> statt <sup>דִּרְכֵּי</sup>; 8 <sup>אֶפֶס</sup> statt <sup>אֶפֶס</sup>; 9 <sup>עָשָׂה</sup> statt <sup>עָשָׂה</sup>; 10 <sup>נָשָׁם</sup> resp. <sup>נָשָׁם</sup> statt <sup>נָשָׁם</sup> (vgl. 2, 9); 11 <sup>חֲרָה</sup> (Nif. ?) statt <sup>חֲרָה</sup>; 12 <sup>מִשְׁפָּחָם</sup> statt <sup>מִשְׁפָּחָם</sup>; 13 <sup>וְהַחֲרָמָה</sup> statt <sup>וְהַחֲרָמָה</sup>; 5, 3 <sup>יִגְדֵּל</sup> statt <sup>יִגְדֵּל</sup>; 5, 3 <sup>שָׁמַשׁ</sup> statt <sup>שָׁמַשׁ</sup>; 5, 3 <sup>יִגְדֵּל</sup> statt <sup>יִגְדֵּל</sup>; 4<sup>b</sup> <sup>בַּחֲרִיתָה</sup> resp. <sup>בַּחֲרִיתָה</sup> statt <sup>בַּחֲרִיתָה</sup>; 5 <sup>אֵת</sup> statt <sup>אֵת</sup>; 5 <sup>נִסְיָכִי</sup> statt <sup>נִסְיָכִי</sup>; 6, 9<sup>a</sup> <sup>יִרְאֵה</sup> resp. <sup>יִרְאֵה</sup> statt <sup>יִרְאֵה</sup> (s. S. 102 A. 1); 10 <sup>בְּמֵאנִי</sup> statt <sup>בְּמֵאנִי</sup>; 11 <sup>הַיְזָנָה</sup> statt <sup>הַיְזָנָה</sup>; 11 <sup>רִוּוּן</sup> statt <sup>רִוּוּן</sup>; 12 <sup>עֲשִׂירִיתָה</sup> statt <sup>עֲשִׂירִיתָה</sup>; 14 <sup>יִשְׁחָדֵךְ</sup> statt <sup>יִשְׁחָדֵךְ</sup>; 16 <sup>וְיִשְׁחָדֵךְ</sup> statt <sup>וְיִשְׁחָדֵךְ</sup>; 7, 1 <sup>אִוִּי</sup> statt <sup>אִוִּי</sup> (s. S. 117); 2 <sup>יִצְחָק</sup> statt <sup>יִצְחָק</sup>; 3<sup>b</sup> <sup>וְיִצְחָקֵךְ</sup> resp. ohne ה (mit weiterer Änderung der Person) statt <sup>וְיִצְחָקֵךְ</sup>; 4<sup>a</sup> <sup>מִשְׁחָדֵךְ</sup> statt <sup>מִשְׁחָדֵךְ</sup>; 11 <sup>גִּיעִידֵךְ</sup> statt <sup>גִּיעִידֵךְ</sup>; 12 <sup>יִצְחָקֵךְ</sup> statt <sup>יִצְחָקֵךְ</sup>; 15 <sup>אֵרֶךְ</sup> fehlt (doch s. S. 138); 20 <sup>מִיָּמִי</sup> statt <sup>מִיָּמִי</sup>; — überdies noch in einer Variante des LXX-Textes im Cod. Alex.: 7, 12 <sup>הַחֲרָמָה</sup> ? statt <sup>הַחֲרָמָה</sup> (s. S. 136). Andere Varianten, welche noch aufgestellt worden sind, sind unnöthig, da sich die Abweichung der Übersetzung auf anderem Wege erklärt: 1, 5 <sup>הַחֲרָמָה</sup> statt <sup>הַחֲרָמָה</sup> nach Roorda (s. S. 15); während hier das Urtheil wenigstens nicht mit Bestimmtheit abzugeben ist, ist die vorgeschlagene Lesart an anderen Stellen direct für falsch zu erklären, zB. 1, 6 <sup>עִיר</sup> statt <sup>עִיר</sup> und oft. — Von diesen Varianten, die zunächst [nur die der Übersetzung zu Grunde liegende Textgestalt constataren, sind zuerst verschiedene abzuziehen, bei denen nur die Vocalisation eine andere sein wird, indem der dem Übersetzer vorliegende Text nicht dieselben Vocalbuchstaben hatte als unserer (vgl. hierüber noch Vollers, a. a. O. S. 225f.), so dass eben nur die Vocalisation des betr. Wortes eine andere ist, zB. 2, 7 ist <sup>הַחֲרָמָה</sup> nur anders vocalisirt, wenn in dem Texte des Griechen <sup>הַחֲרָמָה</sup> ohne י hinter מ geschrieben war (ähnlich 4, 2. 12. 7, 2 und oft) und 2, 11 handelt es sich gleichfalls nur um andere Vocalisation, wenn der Übersetzer meinte, dass <sup>שִׁירָה</sup> dasselbe wie das Nennwort <sup>שִׁירָה</sup> sei (also nur <sup>שִׁירָה</sup> statt <sup>שִׁירָה</sup>). Vor allem aber sind noch eine ganze Reihe von Fällen auszuscheiden, wo der griech. Übersetzer sicher nicht in seiner Textvorlage so las, wie man nach seiner Übersetzung annehmen müsste, sondern nur so lesen zu müssen glaubte, weil sich ihm sonst kein Sinn ergab: zB. 1, 10 <sup>וְהַחֲרָמָה</sup> u. <sup>וְהַחֲרָמָה</sup> wie denn zB. auch die Lesung 2, 7 <sup>עָשָׂה</sup> sicher nur ein Nothbehelf des Übersetzers ist, der den richtigen Sinn des Satzes nicht verstand; — ausserdem hat derselbe in manchen Fällen nur ein Wort mit dem andern verwechselt, also auch in diesen Fällen kein anderes Textwort vorgefunden, zB. 1, 11<sup>b</sup> <sup>שָׁמַשׁ</sup> statt <sup>שָׁמַשׁ</sup>; 4, 8 <sup>אֶפֶס</sup> statt <sup>אֶפֶס</sup>; 5, 5 <sup>נִסְיָכִי</sup> statt <sup>נִסְיָכִי</sup>; 5, 5 <sup>פָּתַח</sup> statt <sup>פָּתַח</sup>; 6, 10 <sup>רִוּוּן</sup> statt <sup>רִוּוּן</sup>. Anderes wieder ist erst die Folge falscher Auffassung eines Wortes oder anderer, den Sinn verändernder Lesung, s. zB. 6, 12 statt <sup>עֲשִׂירִיתָה</sup> (s. noch o. S. 154). Da man aber ausser Stande ist, in allen Fällen genau zu entscheiden, welche Abweichung wirklich auf andere



Textvorlage zurückgeht oder auf andere Weise bedingt ist, so war es gerathen, alle die Abweichungen in der Textgestalt, die man nach dem Wortlaute der LXX annehmen müsste, einfach zusammenzustellen und das Urtheil in jedem Falle sich vorzubehalten. Übrigens lässt es sich nur so als gerechtfertigt ansehen, wenn Vollers alle Abweichungen der LXX vom masor. Texte registriert. Nur hätte er nicht diese Abweichungen der Übersetzung auch in der entsprechenden Veränderung des hebr. Wortes zum Ausdruck bringen sollen, da dies natürlich nur dann einen Sinn hat, wenn wirklich die Textvorlage so lautete. Dies scheint aber auch zumeist die Meinung Vollers' gewesen zu sein; denn wenn er sich auch (a. a. O., Jahrg. 1883, S. 240) dagegen verwahrt, als habe er immer die Folgerung mitinbegriffen, dass der griech. Übersetzer es auch so fand und demnach so lesen musste, so hat er doch sicher vielfach wirklich verschiedene Textvorlage angenommen, wo sich die Abweichung auf andere Weise erklärt, wie er auch bisweilen an solchen Stellen direct den Ausdruck Vorlage gebraucht (zB. 1, 10f. 2, 9—11; vgl. 4, 3. 6, 14) und weiter geht dies auch daraus hervor, dass er bei solchen Fällen, wo die Abweichung auch nach seiner Ansicht anders vermittelt ist, (s. zB. 2, 3 *καὶ* plur. für *וְ* sing.), die Registrirung unterlässt. Wir können ihm deshalb den Vorwurf mechanischer Rückübersetzung bisweilen nicht ersparen<sup>1)</sup>, wie er auch einige Male die hebr. Textvorlage gegen den Sprachgebrauch des Hebräischen aufstellt (s. zB. 1, 13<sup>a</sup> S. 34, Anm. 2). — 2) Abweichungen in der Vocalisation: 1, 11<sup>a</sup> *עֲרִיבָה* statt *עֲרִיבָה*; 14<sup>a</sup> *שְׁלֹחִים* statt *שְׁלֹחִים*?; 15<sup>a</sup> *עֵר* statt *עֵר*; 2, 4<sup>a</sup> *אָמַר* statt *אָמַר*; 6 *רָסַן* statt *רָסַן*; 8 *שְׁלֹמָה* statt *שְׁלֹמָה*; *מַעֲבִירִים* statt *מַעֲבִירִים*; 2, 12 *בְּצִרָה* resp. *בְּצִרָה* statt *בְּצִרָה*; 3, 1 *וְאָמַר* statt *וְאָמַר*; 3, 7 *מַעֲנֶה* statt *מַעֲנֶה*; 8 *מִלְּאֹתֶי* statt *מִלְּאֹתֶי*; 4, 9 *רַע* statt *רַע*; 5, 6 *רָקָה* statt *רָקָה*; 6, 9<sup>a</sup> *יִרְאָה* (oder *יִרְאָה*) statt *יִרְאָה*; 9<sup>b</sup> *יַעֲדָה* statt *יַעֲדָה*; 10 *הָאֵשׁ* statt *הָאֵשׁ*; 11 *רָשָׁע* statt *רָשָׁע*; 12 *מִלְּאֵה* statt *מִלְּאֵה* (s. d.); 14 *יִחְסֵן* resp. Nifal statt *יִחְסֵן*; 14 *הַפֶּלֶט* Pi. intr. zweimal statt *הַפֶּלֶט*; 7, 1 *בְּשָׁלוֹם* statt *בְּשָׁלוֹם*?; 2 *יִרְבֵּי* statt *יִרְבֵּי*; 3 *הָרִי* statt *הָרִי*; 4<sup>a</sup> *רָשָׁע* resp. *רָשָׁע* statt *רָשָׁע* (s. auch unter 1) statt *מַצְפִּיָּה* plur. statt *מַצְפִּיָּה*; 11 *לִבְנוֹת* statt *לִבְנוֹת*; 12 *אֲשֵׁר* statt *אֲשֵׁר*; 17 *מַסְגֵּרָתָם* sing. statt *מַסְגֵּרָתָם*; 18 *לִצֵּר* statt *לִצֵּר*. — übriges noch andere Textabweichungen in Varianten zum LXX-Texte: 6, 14 *רִשְׁמִיָּה* = *רִשְׁמִיָּה* von *נִסָּח* statt *יִשְׁחָךְ* und 7, 11<sup>b</sup> *יִרְחֹק* statt *יִרְחֹק*.

Andere Versabtheilung findet sich: 1, 10<sup>b</sup>, wozu zwei Wörter aus V. 11 gezogen sind; 2, 6, wozu *וְאָמַר* aus V. 7 gezogen ist (ebenso Vulg. u. Aqu.); 2, 10 sind die Worte von *וְיָמֵךְ* bis *הַלֵּךְ* zusammengenommen), s. noch 7, 3; andere Satzabtheilung: 1, 11<sup>b</sup>, wo beide Sätze zu einem verbunden sind; 1, 13<sup>a</sup> die Worte *וְיָשְׁבוּ לְרִישׁ* zum

1) Solche Fälle mechanischer Rückübersetzung sind zB. oben S. 146 u. 154 besprochen worden (s. zB. noch 1, 11. 15. 2, 1. 9. 10. 4, 3. 9. 5, 4<sup>b</sup>. 5, 5. 6, 6. 19. 7, 20; doch s. zB. auch 3, 7. 4, 5). Über die übermässige Ausdehnung des Einflusses, den der aramäische Standpunkt des griech. Übersetzers ausübte, s. o. S. 160. Betreffs des hebr. Sprachgebrauches vgl. noch *הַשְׂרִיבָה*, welches Wort er 1, 7 als Textvorlage für *συνέστρεψεν* ansieht, während doch das Hifil von *שָׂרַב* unmöglich eine derartige Bedeutung haben kann.

folgenden Satze gezogen (vgl. 1, 15); 2, 4<sup>b</sup> die Worte von אֵין bis לְשִׁיבָה zu einem Satze verbunden (was Roorda billigt); 2, 7 בֵּית יַעֲקֹב zum Folgenden gezogen (Folge der veränderten Vertheilung, s. S. 57); ferner noch 5, 3. 7, 3. 4<sup>a</sup>. 16 (s. d.)<sup>1)</sup>.

Nach dem Vorstehenden enthält also der Text des griech. Übersetzers mehr Varianten als der der übrigen Übersetzungen, ohne dass damit gesagt wäre, dass die Textvorlage der LXX ursprünglicher und besser wäre. Vielmehr ist der Text zumeist gerade mangelhafter als der masoretische, und dies erklärt sich daraus, dass damals, als die griechische Übersetzung angefertigt wurde (im 3. Jahrhundert v. Chr.), noch keine solche Sorgfalt dem Bibel-Texte gewidmet worden war und sich noch keine feststehende Tradition über den Text und die Auslegung, die bei den damals noch vorhandenen Mitteln werthvolles Material zu sammeln vermochte, gebildet hatte, die den späteren Übersetzern zu Gute kam. Ausserdem erklären sich viele Abweichungen der LXX nicht eigentlich aus einer anderen Beschaffenheit des Textes, sondern nur aus mangelhaftem Verständniss desselben, wie dies unmittelbar davon die Folge war, dass der Text viel ungenauer fixirt war, indem — ausser der Vocalisation, die zwar den anderen Übersetzern auch noch nicht zu Gute kam, aber theilweise durch die jüdische Tradition über die richtige Lesung und Auffassung ersetzt wurde — sowohl vielfach die Vocalbuchstaben (einschliesslich א; s. o. S. 183) fehlten und deshalb ein Schwanken in der Aussprache leicht möglich war (s. zB. 7, 2 אֲרִיבִי defectiv אֲרִיבִי vocalisirt), als auch die Vertrautheit mit dem Inhalte der bibl. Bücher und selbst die Kenntniss des Wortschatzes des Hebräischen, nachdem es als lebende Sprache nicht mehr im Gebrauch war, sicher noch nicht wieder auf der Höhe stand (vgl. zB. die innerhalb des Zusammenhanges auffallende Verkenennung von צִדִּיק *Scham* 1, 11<sup>a</sup>), wie später zur Zeit der jüdischen Akademien in Palästina, sowie später in Babylonien, die sowohl der Fixirung des Bibeltexes durch die Vocalisation, als höchst wahrscheinlich auch den targumischen und syrischen Übersetzern, sowie nachweisbar dem Hieronymus zu Gute kam.

So kommt es, dass trotz der zahlreichen Varianten und des relativ sehr hohen Alters der griech. Übersetzung die Textvorlage doch nur selten eine annehmbare oder wenigstens diskutirbare Lesart darbietet (s. 3, 6. 4, 14. 7, 12), während auf der anderen Seite sich zahlreiche Beispiele von gänzlich unbrauchbaren, weil sicher falschen Varianten aufzeigen lassen (s. 1, 11<sup>a</sup> צִדִּיק; 11<sup>b</sup> שִׁנְיָר; 12<sup>a</sup> יֵר u. הַחֵל; 15 צֵד; 2, 1 חֵיט u. s. w.; vgl. noch 1, 13<sup>a</sup> u. 14<sup>a</sup>).

#### Zusatz. Die anderen griechischen Übersetzungen.

Vgl. deWette-Schrader, S. 99 ff. Bleek-Wellhausen, S. 579 ff. Prot. Real-Encyklopädie, Art. Bibelübersetzungen von Fritzsche, 2. Auflage,

1) Über andere Versabtheilung der römischen LXX-Ausgabe (1, 10. 15. 2, 5. 12. 13. 5, 2. 7, 19) ist an den angegebenen Stellen, so weit dies nöthig war, gehandelt worden.

B. 2, S. 438 ff. Cornill S. 103 ff. S. noch Field, Praefatio zu Tomi I. Fasciculus II, S. XVIII.

Aus der Erkenntniss der eben geschilderten Beschaffenheit der LXX und ihres Verhältnisses zum masor. Texte sind die anderen griech. Übersetzungen hervorgewachsen. Sie wollen das bieten, was der LXX abgeht: die wörtliche Übereinstimmung mit dem masor. Texte. Dies ist aber auch zugleich die Ursache zu ihren Mängeln geworden; denn sie gehen in dem Streben nach Wörtlichkeit zu weit, indem sie theils den Genius der griech. Sprache verläugnen (bes. Aquila), so dass sie den griechisch redenden Juden ohne Heranziehen des hebr. Textes nur wenig, und einem Nationalgriechen vielfach wohl gar nicht verständlich waren, theils die einzelnen Wörter ohne Rücksicht auf den Zusammenhang des Satzes möglichst getreu — auch rücksichtlich der etymologischen Ableitung des Wortes (so zB. פָּרַחָה 7, 18 durch καρτερέω, vgl. פָּרַח = καρτερός; s. noch 2, 6 Aqu.) — wiedergeben, wobei sie übrigens sehr oft fehlgegriffen haben. Mit dieser Beschaffenheit der Übersetzungen hängt es zusammen, dass sie für textkritische Studien sehr werthvoll sind, da wir in den meisten Fällen durch unmittelbare Rückübersetzung ins Hebräische die Textvorlage der drei eruiren können; aber zugleich wird dieser Werth dadurch sehr erheblich vermindert, dass sie zu einer Zeit entstanden sind, wo unser masor. Text zwar noch nicht durch die Vocalisation völlig fixirt, aber doch schon durch die Tradition festgestellt war (vgl. zB. betreffs des Einflusses der Tradition auf die Auffassung eines Wortes S. 87 die Übersetzung פִּתְחֵיהֶם 5, 5), was daraus hervorgeht, dass sie zumeist, auch gegen die LXX, die Lesarten des masor. Textes bestätigen. Dass aber der ihnen vorliegende Text, der im wesentlichen mit unserem masor. Texte identisch ist, noch nicht vocalisirt war, hatte zur Folge, dass die Übersetzer bisweilen in ihrem Bestreben nach möglichst exakter Wiedergabe des Sinnes des einzelnen Wortes irre gingen.

Wir geben zunächst Belege für unsere Behauptung, dass alle drei Übersetzer als unmittelbare Zeugen für den ihnen vorliegenden Bibeltext, aber nur seinem Consonantenbestande nach, zu gelten haben, d. h. Beispiele der Übersetzung einzelner Worte, bei denen der Rückschluss vom Wortlaute der Übersetzung auf den der Textvorlage ohne weitere Erwägungen möglich ist. Dies zeigen besonders die Fälle, wo die Übersetzer nur allzu wörtlich, und darum theils thöricht, theils falsch übersetzt haben.

a) Aquila: 1, 8 תָּנִים σειρήνων; 1, 10<sup>b</sup> לַעֲפָרָה χόος μου; 2, 8 אֲחִימִלִּי συναντιῶ; 2, 12 בַּצִּיחַ in rotundo; דְּרַבְרִי congregationis suae; 3, 11 יָרִי ἐφώτιζον; 4, 11 הָקָה incidet in furorem (also = אָנָה); 4, 14 גִּדְדָה latronis; 5, 11 מַעֲנִיִּים κληδονιζόμενοι; 6, 2 אֲחִימִלִּי στερεά; 6, 14 יִשְׁחָד in der Voc. הִשְׁחָד καταφρυτεύσω; ib. וְיָחֵס = וְיָחַס καταλήψη; 7, 2 הָרָם ἀναθέματι (allzu wörtlich). Von Beispielen guter Übersetzung sei zB. erwähnt 1, 12<sup>a</sup>, wo nur Aqu. מִרְחַ als n. pr. erkannt hat (vgl. 1, 11<sup>a</sup> Σαφείρ), vgl. auch 1, 8: בְּנֵי יִצְחָק στρουθοκαμήλων Strausse; von seiner Genauigkeit legt die etymologisirende Wiedergabe des Zeitwortes הִשְׁחָד 2, 6 Zeugniß ab. Während nun Aqu. an

vielen Stellen den masoretischen Text auch gegen LXX bestätigt (s. zB. 1, 4. 1, 11<sup>b</sup> Σαναών resp. Σενάν statt Σενναός LXX; 2, 4<sup>b</sup>. 6. 2, 7. 6, 11<sup>b</sup> ירחק 7, 12 אשר, vgl. 2, 10<sup>a</sup>), so finden sich nur wenige und unwesentliche Stellen, wo der Text des Aqu. vom masoretischen abweicht: 1, 12<sup>a</sup> חֲלָהּ, wenn nicht nur anders vocalisirt: חֲלָהּ resp. חֲלָהּ (wie im masor. Text) als 3. fem. sing. von חָלַל angesehen; 7, 4<sup>a</sup> חָץ statt חֲרָץ, das aber in der Vocalisation חֲרָץ als für ein Substantiv stehendes Adjectiv (s. Ges. § 106, Anm.) auch in der Bedeutung *Pfeil* gefasst sein könnte; ferner scheint 1, 11<sup>a</sup> die Übersetzung von Aqu. διέρχῃσθαι (vgl. Symm. διαβαίνετε) auf die Lesart עברי hinzuweisen, da die Übersetzung eben meist eine genaue Wiedergabe der Textvorlage ist; doch findet sich auch 3, 5 der Plural ἔδωκαν für חָן bei Aqu. u. Theod. und ebenso τοὺς . . δίδοντας bei Symm., was hier aber dadurch bedingt ist, dass חָן den Sinn des Plurals hat. Bemerkt sei nur noch, dass unter den obigen Beispielen ungeeigneter Übersetzung auch mehrere Beispiele abweichender Vocalisation vorkommen (2, 8. 12. 6, 14 resp. 3, 11). Über die doppelte Aquilaversion (s. 3, 12) vgl. Field, Prolegomena, S. XXVII. — Bemerkt sei noch, dass man nach Cornill S. 64 u. 104 die bisher bekannten Übersetzungsfragmente des Aquila aus den Varianten der LXX-Handschrift Parsons 62 beträchtlich vermehren kann.

b) Theodotion. Ungeeignete Übersetzung: 1, 8 τῶν λεόντων; 1, 9 βίαία (ähnlich wie LXX); 12<sup>a</sup> חֲלָהּ (als perf. von חָלַל) ἀναμένονσα; 2, 12 בצרה ἐν ὄχυρώματι; חֲרָבִי תִּהְיֶה עֲרֵי הָעָרִים (vielleicht חֲרָבִי gelesen); 3, 11 wie Aqu.; 4, 12 עָמִיר קָלָאֵמָה; 4, 14 wie Aqu.; 5, 6 νιφετός Schneewetter; 6, 2 אחוה אחוה; 6, 8<sup>b</sup> חֲזַנִּי אֲסַפֵּאִי (?); 6, 13 חֲלָהּ in der Vocalisation חֲלָהּ ἐκάλισα (im Sinne von *ich habe herbeigerufen* = *eintreten lassen*); 6, 14 חֲרָבִי ἀναψύξεις (s. d.). Daneben seien noch einige Beispiele richtiger Übersetzung erwähnt: 1, 10<sup>b</sup> Ὀφρά (wie 15<sup>a</sup> Μαρεσά Symm.); 7, 4 ἄκανθα für חֲרָץ. Während auch Theod. an vielen Stellen die masor. Textgestalt bestätigt (zB. 1, 15<sup>a</sup> אֲבִי אֶזְרָא resp. אֶזְרָא; 3, 7 מַעֲבָה ἀπόκρισις; 7, 11 חֲרָץ πρόσταγμα, also sing.; ירחק μακρυνεῖ; 7, 18 עָרַי εἰς τέλος; vgl. ferner 1, 4. 1, 11<sup>b</sup>. 2, 7 mit Aquila) finden sich daneben auch Abweichungen vom masor. Text: ausser 1, 12<sup>a</sup> u. 2, 12 (s. o.) 1, 11<sup>a</sup> חֲרָץ statt עֲרֵי und בִּשְׁתִּי בִּשְׁתִּי statt יוֹשְׁבֵי שְׁעֵי (vgl. noch Field, Anm. 17, S. 989), 1, 12<sup>a</sup> חֲרָץ statt מַעֲבָה, und vielleicht 1, 14<sup>b</sup> אֲכִיבִי statt אֲכִיבִי (was sich leicht als Versehen durch undeutliche Schreibweise des כ erklärt); — dazu die Fälle anderer Vocalisation: 2, 12. 6, 13. 14 (s. o.). Bemerkenswerth ist noch, dass Theod. 6, 14 zweimal mit den LXX gegen die anderen Übersetzer übereinstimmt; in diesen letzteren Fällen ist directe Benutzung des hebr. Grundtextes anzunehmen, während bei Berührungen mit Aquila Benutzung von dessen Übersetzung der Grund der Übereinstimmung ist.

c) Symmachus. Obwohl Symm. sich vorthellhaft von den beiden eben genannten unterscheidet, insofern er dem griech. Sprachgebrauche mehr gerecht zu werden sucht (s. zB. 1, 2 עָרַי durch διαμαρτυρούμενος; 5, 3 אֲפָסִי ἐσχάτου, weil der Plural ungrisch wäre



(vgl. noch 3, 4. 5 und vielleicht auch 7, 14), während er andererseits in der Wiedergabe des hebr. Wortes so peinlich genau ist, dass er תַּאֲרִיץ 7, 18 durch den sing. τὸ κατάλειμμα wiedergibt, und insofern er auch sonst gegen die anderen allein das Richtige trifft (7, 4<sup>b</sup> מִצִּיָּהּ τῶν προσκοπενόντων σοι), so finden sich doch auch Beispiele thörichter und falscher Übersetzung (1, 10<sup>b</sup> לַעֲרָה [בִּית] patera libatoria = קַעֲרָה?, vgl. Field Anm. 16, S. 988; 1, 11<sup>b</sup> צַעֲנָן mit נֶאֱמַר verwechselt; 7, 1 מִצִּיָּהּ ἐσχάτοις, also mit מִצִּיָּהּ verwechselt, s. 5, 3; anderes wieder ist dem griech. Ausdruck nach kaum zu verstehen: 7, 3 מִצִּיָּהּ ἐν ἀνταποδόσει, weil allzuwörtlich, ebenso 7, 4<sup>a</sup> ὡς ἐξ ἐμφοραγοῦ für מִצִּיָּהּ (unter Ergänzung von ז' aus מִצִּיָּהּ). Während nun Symm. zB. 7, 20 allein מִצִּיָּהּ des masor. Textes bestätigt (s. auch 7, 15 αὐτῶ; vgl. sonst 1, 5 τὰ ὑψηλὰ; 2, 6, s. S. 47; 2, 8 speciell ὡς ἐχθρὸς; 2, 13; 3, 4. 3, 7; 5, 3. 11. 7, 11), ist an anderen Stellen eine abweichende Lesart vorzusetzen: 1, 12<sup>a</sup> מִצִּיָּהּ wie Pesch., wenn nicht freie Übersetzung von מִצִּיָּהּ, das wie מִצִּיָּהּ 11<sup>a</sup> [= καλῶς] appellativisch gefasst ist; 6, 8 מִצִּיָּהּ als Imper. vocalisirt; 6, 13 מִצִּיָּהּ מִצִּיָּהּ; 6, 14 מִצִּיָּהּ resp. מִצִּיָּהּ statt מִצִּיָּהּ und betrifft 7, 3 vgl. S. 121); dagegen ist die abweichende Übersetzung 1, 10<sup>b</sup>. 11<sup>b</sup> und 7, 1 (s. o.) nicht durch andere Textvorlage bedingt, sondern nur durch Versehen resp. Verwechslung. Mit den anderen beiden trifft er bisweilen zusammen, weshalb diese Fälle hier nicht besonders wieder besprochen sind: mit Aqu. 1, 8. 10<sup>a</sup>. 11<sup>a</sup>. 6, 14 zweimal. 7, 2; mit Theod. 1, 9. 15<sup>a</sup>. 2, 12 zweimal. 3, 7 מִצִּיָּהּ. 5, 6. 6, 2. 7, 4<sup>a</sup>. 11. 18, und mit beiden 4, 14. Betreffs der Abhängigkeit des Hieronymus von Symmachus s. u. S. 190.

Von der sog. Quinta, einer vierten Übersetzung ausser LXX, von der nur wenige Bruchstücke erhalten sind, ist zu 4, 14. 5, 5. 6, 8<sup>b</sup>. 7, 18 die Rede. Vgl. betreffs dieser fünften Übersetzung Field, Prolegomena, p. XLIII.

Die Bedeutung der drei griechischen Übersetzer Aquila, Theodotion und Symmachus liegt also vor allem darin, dass sie den Wortlaut des masoretischen Textes resp. auch die richtige Auslegung bestätigen (vgl. ausser den oben angeführten Beispielen, wo die Übersetzung der Einzelnen in Betracht kam, noch folgende Beispiele, wo alle drei zusammentreffen: 1, 16<sup>b</sup> מִצִּיָּהּ; 2, 1 אֵל = Kraft; 2, 4<sup>b</sup>, s. S. 45; 2, 10<sup>a</sup> ἀνάστητε = קִיּוּמי gegen fem. sing. der LXX; 2, 13 מִצִּיָּהּ; 3, 11 αὐτῆς zu οἱ προφήται = מִצִּיָּהּ hinzugefügt; 5, 2 αὐτοῦ statt αὐτῶν; 6, 5 Στείμι; 7, 1 μοῦ zu ψυχῇ = נַפְשִׁי hinzugefügt; 7, 2 יִירִיבִי durch ἐνεδρεύουσιν statt LXX = יִירִיבִי und 7, 20 δώσεις = דָּתָן statt δώσει der LXX), während sie nur selten allgemeine Fehler der alten Übersetzungen theilen (zB. מִצִּיָּהּ 4, 8 gleichfalls im Sinne von מִצִּיָּהּ gefasst). Interessant ist es zu sehen, dass 1, 14<sup>a</sup> die Übersetzung der drei mit der des Targum übereinstimmt, und dass dieselben also wohl, da sie aus der jüdischen Tradition geschöpft haben, hier wirklich das Targum benutzt und seine Übersetzung acceptirt haben. Bei der oben geschilderten Beschaffenheit des LXX-Textes und seiner Vermischung mit anderen Bestandtheilen darf man sich nicht wundern, dass in einzelnen Stellen auch Wörter als zweite Übersetzung (s. o. S. 178) in den

LXX-Text eingedrungen sind, die ausdrücklich als den drei oder einem von ihnen angehörig überliefert sind: 7, 12 Ἀσσυρίων ist ursprünglich den drei zu eigen (vgl. 3, 8, wo die nachbessernde Version einzelner LXX-Handschriften dem Symm. zugehört); ebenso die Nachbesserung 3, 11 u. 7, 1.

Es liegt in der Natur der Sache begründet, dass sich aus den Beispielen eines einzigen, relativ kleinen Buches über Übersetzungen, die nur bruchstückweise uns erhalten sind, nicht weitere Folgerungen aufstellen lassen; immerhin erschien es nicht überflüssig, das im Micha sich findende, mancherlei interessante Beobachtung darbietende Material für eine künftige, übrigens dringend nöthige Gesamtbehandlung der Frage nach dem Verhältniss dieser drei Übersetzer zum masor. Texte hier im Zusammenhange mitzutheilen.

#### IV. Die Vulgata.

Vgl. deWette-Schrader, S. 136 ff. Bleek-Wellhausen, S. 598 ff. Protest. Realencyklop., Art. Lateinische Bibelübersetzungen von Fritzsche, 2. Aufl. B. 8, S. 433 ff.: II. Vulgata S. 445 ff. Cornill, S. 157 ff.; s. noch die Monographie von W. Nowack, Die Bedeutung des Hieronymus für die alttest. Textkritik, Göttingen 1875 (vgl. speciell die Abschnitte über den Consonantentext S. 23 ff. und über die Vocalisation S. 43 ff., sowie die Zusammenstellung der Resultate S. 55).

Wie schon oben bemerkt wurde, hat sich Hieronymus bei seiner Übersetzung resp. Revision an die bereits vorhandenen Übersetzungen angeschlossen, doch so, dass er offenbare Versehen dieser verbesserte und überhaupt engeren Anschluss an den masor. Text erstrebte. — Wir geben zunächst einige Beispiele zum Erweise dieser Behauptungen, die zugleich dazu dienen können zu zeigen, wie Hieronymus bei seiner Arbeit verfuhr. Anlehnung an LXX ist zB. in folgenden Stellen zu constatiren: 1, 6 καταπάσσω detraham; 1, 8 δρακόντων draconum; 1 10<sup>b</sup> καταπάσασθε vos conspergite; 1, 13<sup>a</sup> betreffs der ersten Worte: tumultus quadrigae; 1, 14<sup>a</sup> ἐξαποστελλομένους emissarios; 14<sup>b</sup> in der Construction (abhängig von δώσει); 2, 4<sup>a</sup> im Anschluss an die Lesart λεγόντων; 2, 10. 3, 4. 6, 8 (nur zum Theil, indem andere Vorlage von LXX anzunehmen ist); 6, 16 (s. S. 114); 7, 4<sup>b</sup>. 8, 7, 10, 14, 19: diese Stellen sind herausgehoben, da sie im Commentare ausführlich besprochen worden sind. Auszuscheiden sind bei den Eruirungen dieser Abhängigkeit von LXX natürlich alle die Stellen, wo die Übersetzung auch direct von dem hebr. Texte abhängig sein könnte; so, wenn zB. 1, 7 perditio für ἀφανισμός LXX steht, welches lat. Wort aber auch die einfachste Wiedergabe des hebr. Textwortes נִשְׁחָתָה ist. An anderen Stellen hat sich Hier. auch, im Interesse engeren Anschlusses an den masor. Text, absichtlich von LXX entfernt; s. zB. 1, 7 [usque ad mercedem meretricis] revertentur für שָׁבוּ אֲנִי אֶל־בָּרְכָה anstatt συνέστρεφεν der LXX, wie meretricis statt πορνείας; 1, 8 spoliatus für שָׁלַח־לְבָשׁ statt ἀνυπόδετος barfuss; vgl. noch 5, 1. 6, 9<sup>a</sup> u. <sup>b</sup>. 11 (wo nur

Vulg. wie masor. Text). 12. 13. 16. 7, 1 und 4<sup>b</sup>. Indem er sich aber von LXX abwendet, folgt er bisweilen den anderen drei griechischen Übersetzungen, zB. 2, 2 ἐσυκοφάντουν calumniatur u. 4, 14 vastaberis, filia latronis, oder einer von ihnen: seltener dem Aquila 5, 5. 6, 2. 14 (ähnlich auch 4, 8) oder der Quinta 6, 8 (vgl. 5, 5), zumeist aber dem Symmachus: 1, 5 τίνα τὰ ὑψηλά quae excelsa Judae, vgl. im parallelen Satze quod scelus Jacob wie Pesch.; 1, 8 Strausse (wie auch Aqu.); 1, 10<sup>a</sup> κλαυθμῶ μὴ κλαίετε lacrymis ne ploretis (auch Aqu.); 1, 15<sup>a</sup> ἔτι adhuc; 7, 3; 7, 4<sup>a</sup>; 7, 11<sup>b</sup> (was Hier. hier selbst ausdrücklich sagt); 7, 15 (?) und 7, 20. Sehr interessant ist dabei zu beobachten, wie Hier. oftmals der von ihm acceptirten Übersetzung nur insoweit folgt, als es dem Wortlaute des masor. Textes entspricht, indem er das Übrige dem letzteren adäquat macht (s. S. 102, Anm. 2). Doch bindet er sich andererseits nicht so slavisch an den Wortlaut, als dass er nicht gelegentlich zu Gunsten fließenderen Ausdrucks formelle Abänderungen vornähme, wie zB. 6, 16, wo er ausdrücklich sagt, dass die wörtlichere Übersetzung anders lauten würde als die von ihm propter sermonis consequentiam gewählte Übersetzung (s. d. S. 114). Überhaupt hat Hieronymus sich nicht so slavisch an den hebr. Wortlaut gehalten, dass er nicht dem latein. Ausdrücke zu Liebe die nöthigen Veränderungen des Ausdruckes vorzunehmen wüsste: 1, 2 מְהִירָא קָדְשׁוֹ de templo sancto suo (auch in LXX); 1, 6 לִמְטֵי cum plantatur vinea (wo er *als* Infinitivnomen und לֵב in zeitlichem Sinne fasste); 1, 11<sup>a</sup> בִּשְׂרָה בִּשְׂרָה confusa ignominia, oder überhaupt den gewandteren Ausdrucks: 1, 6 in agro statt *des Feldes*, weil er יֵי durch acervum lapidum wiedergegeben hatte; vgl. 2, 2 die 2. plur. fürs part. hinter *wehe* und 7, 2 דָּרָם durch *Tod*; selbst mit den charakteristischen Hebraismen weiss er sich leidlich abzufinden, wiewohl es hier besser gewesen wäre, den Ausdruck ganz aufzugeben: 1, 10<sup>a</sup> Infin. abs. durch ein Nomen derivatum (nach Symm.) und 2, 12 congregatione congregabo, vgl. auch 2, 4<sup>a</sup> depopulatione vastati sumus. Manchmal freilich ist der Ausdruck, im Bestreben möglichst wörtlich zu sein; unlateinisch geworden: zB. 1, 2 מְלִצָּה plenitudo eius; ih. לֵיזֵר in testem, und 2, 8 לְאִיב in adversarium; vgl. 1, 4 מֵיִם aquae; 7, 12 veniet = *man wird kommen* (vgl. besonders die Wiedergabe der Präpositionen, zB. 1, 4 מִפְּנֵי a facie; 1, 8 עַל דָּא super hoc); oder es ist so wortgetreu übersetzt, dass der Sinn des hebräischen Ausdrucks nicht ordentlich zur Erscheinung kommt: 1, 5 בַּפֶּשַׁע in scelere Jacob; 2, 7 abbreviatus est [spiritus domini]; 5, 8 בַּהֲמוֹת יַעַר (also *Wild*) iumenta silvarum, 7, 3 iudex in reddendo est; manches mag auch auf mangelndes Verständniss des hebr. Ausdrucks zurückgehen: הִחַיִּיתִי immittere vom Zorn 7, 18; vgl. מִן partitiv 7, 4<sup>a</sup>; לֵב = עַל *gegen* 2, 1 (wo dann שֵׁי nicht passt) und als Exponent des Genetivs 1, 13<sup>a</sup> und die falsche Verbindung von שֵׁי mit לֵב 2, 12 (betreffs falscher Auffassung der Form אֲנוֹשָׁה 1, 9 = נִיאֹשָׁה s. o. S. 155; vgl. noch S. 157).

Sehen wir aber von dem Einflusse der älteren Übersetzungen ab, so ergeben sich folgende geringe Abweichungen des Vulgata-Textes von dem masor. Urtexte: Hinzufügungen 6, 6 dignum zu quid . . . offeram

nach dem Zusammenhange und 2, 11 Einfügung der Negation, um einen Sinn zu erzielen; Weglassung 1, 15<sup>a</sup> אבי, weil in dabit V. 14 mitenthalt. Trotz des engern Anschlusses an den hebr. Wortlaut finden sich doch auch Veränderungen des sprachlichen Ausdrucks: Veränderung des Numerus (sing. statt plur. מְבוֹרָה 1, 9; umgekehrt 1, 7 de mercedibus für מְצָחֵן u. 1, 11<sup>a</sup>), Genus verbi (act. statt pass. 7, 10 nach u. 1, 7 gegen LXX, u. pass. statt act. gefasstes Hithpa. 6, 2, vgl. intr. für Nifal 5, 8 u. pass. für intr. 1, 16 גָּלִי durch captivi ducti sunt), Tempus (impf. statt hebr. perf. 6, 8. 9<sup>b</sup>) und der Person (1, 10<sup>b</sup> wie LXX. 2, 11. 6, 16; dagegen 7, 15 nur Vulg. richtig). Manchmal besteht die Abweichung nur darin, dass Hier. freier übersetzt hat: 3, 7 שָׁפָם durch vultus (ohne dass שָׁפָם voraussetzen wäre); 4, 12 קָמָה durch *Heu* (wahrscheinlich nur dem Zusammenhange nach). Eine Eigenthümlichkeit ist, dass verschiedene Eigennamen in der Stelle 1, 10 ff. (zum Theil im Anschluss an die griech. Übersetzungen) appellativisch wiedergegeben werden, was jedenfalls nicht aus Unkenntniss geschieht (wie bei מצור 7, 12), sondern um die Wortspiele verständlich zu machen (s. S. 35, Anm. 3): 1, 10<sup>b</sup> לַעֲפִירָה in domo pulveris; 11<sup>a</sup> שְׁפִירָה habitatio Pulchra; 11<sup>b</sup> צֵנֶן quae habitat in exitu; ib. הַאֲצֵל domus vicina; 12<sup>a</sup> מְרִירָה quae habitat in amaritudinibus; 14<sup>b</sup> אֲמִיבִיב domus mendacii; dagegen 10 Geth, 13<sup>a</sup> Lachis, 15<sup>b</sup> Odollam, und gemischt in 14<sup>a</sup> hereditatem Geth für das n. pr. מִירְשָׁה גֵּת. Für einzelne Wörter hat er stereotype Wendungen: civitates für עִירִים 5, 11. 13 und קְרָה 4, 10; cogitationes für מַחְשָׁבִים 2, 7. 7, 13, wofür 3, 4 adinventiones, wahrscheinlich nach ἐπινοήματα LXX, steht; doch finden sich auch zwei Ausdrücke für dasselbe Wort: duces 3, 1 und iudices 3, 9 für קְצִינִי (nach dem Zusammenhange). Manches ist auch sehr gut übersetzt, zB. יְעִימָה 6, 10 durch irae plenus; und manchmal hat nur Vulg. den masor. Text wörtlich wiedergegeben: 1, 12<sup>b</sup> שָׁעִר sing. (cod. Tolet. plur.); 2, 4<sup>b</sup>. 8. 11 u. 3, 5 קָרַשׁ mit obj. מְלָחָמָה.

Der zu Grunde gelegte Text ist der römische. Da der Codex Amiatinus in der Ausgabe von Heyse und Tischendorf unzuverlässig wiedergegeben ist (s. Bleek-Wellhausen S. 600, vgl. Cornill S. 157), habe ich die bei Migne, Patrologia Latina B. 29, col. 1225—28 mitgetheilten Varianten des Codex Toletanus (s. Cornill S. 159) verglichen. Dieselben sind nicht zahlreich und bieten für die Kritik des hebr. Textes nur wenig Ausbeute; denn einschliesslich der blossen Schreibfehler oder der Abänderungen zu Gunsten des lateinischen Ausdrucks (zB. 1, 11. 13. 15; — 1, 5; 6, 4) sind es nur folgende Varianten: 1, 2 in templo statt de t.; 5 scelere statt in sc.; 6f. revelabo. et omnia sculpt. eius fehlen; 11 erit egressa qui statt est egr. quae; stridet statt stetit; quae statt qui; 12 in portis; 13 quadriae; habitantis statt -ti; principum; estis frühere Lesart; in te Zusatz; 15 qui habitas in mare; 2, 10 abite statt ite; 3, 1 dixit statt dixi; 3 pelles statt pellem; 4 eius für suis; 9 domus fehlt; 4, 1 domus fehlt; mons dei frühere Lesart; 4 exercituum fehlt; 8 et veniet fehlt; 10 et vor habitabis fehlt, wogegen et vor ibi steht; 13 interficiam statt -cies; fortitudo eorum dominum statt fortitudinem eor. dominus; 14 te statt nos; 5, 1 domus



vor Ephrata; numquid parvula es statt parvulus es; eius fehlt; 4 in montibus statt in domibus; 14 mea zu indignatione; gentibus fehlt; 6, 4 servitutis statt serventium; et vor Aaron fehlt; 6 aut statt et vor vitulos; 7 Deus statt dominus; aut fructus statt fructum; 8 aut statt et vor quid; sollicite statt sollicitum; Domino vor Deo; 9 salus Domini; appropriabit statt approbabit; 14 apprehendens statt -des; 15 semina-beris statt seminabis; metis statt metes; 16 Omri statt Amri; 7, 1 desyderabat statt desideravit; 3 in desiderio statt desiderium; 6 et vor filia fehlt, wogegen et vor murus steht; 9 faciet statt faciat; et vor educet; 13 suarum statt eorum; 14 sole statt solos; 16 et vor confundentur fehlt; ponet statt ponent; 18 immittat statt immittet; misericordia statt -diam; 19 et vor deponet; 20 dabit statt dabis; et vor misericordiam; iuravit statt iurasti, — dazu kommt noch die andere Versabtheilung 1, 10 (lacrimis. Ne). Ausser den Schreibfehlern u. dgl. ist zunächst noch auszuschneiden, was auf Willkühr des Abschreibers zurückgeht (zB. 1, 11 stridet statt stetit; 3, 4 eius; 5, 5 in montibus, da an ein Zusammenbringen des ארמניה mit רום wohl nicht gedacht werden kann); was sonst eine wirkliche Abweichung ist, geht zumeist auf LXX zurück: 3, 1 dixit; 3, 3 pelles plur.; 4, 1 domino fehlt; 5, 1 domus vor Ephr.; 5, 2 numquid (nach der LXX-Variante in Codd. 22, 26, 36 u. a.); 6, 8 aut statt et; 7, 6 et vor filia fehlt; 7, 9 et vor educet; 7, 16 et vor conf. fehlt; 20 dabit, wobei die Setzung von et (s. auch 6, 4) und die Vertauschung von et mit aut auch zufällig mit LXX zusammentreffen kann (vgl. 6, 6 auch vor vitulus wie Pesch.); ferner vielleicht noch 4, 4, wo exercituum fehlt, was LXX nicht hat, aber auch kein dem παντοκράτωρ der LXX entsprechendes Wort steht, und 7, 14, wo das Adverb sole das καθ' εαυτούς könnte wiedergeben sollen. Wenn aber 4, 13 die 1. pers. interficiam gegen LXX und die anderen drei sich findet, so hat sich hier die ursprüngliche, unmittelbar von der jüdischen Tradition abhängige Übersetzung des Hieronymus erhalten, während die 2. Person nach den LXX nachgebessert ist. Nur an einer Stelle scheint der Text auf eine andere Lesart des Urtextes zurückzugehen, indem 3, 9 domus vor Jacob fehlt; aber dies geht nicht auf fehlendes בית zurück, sondern domus ist in Rücksichtnahme auf den analogen Ausdruck in 3, 1 weggelassen. Sonach bietet auch dieser Text für unsern Zweck nichts, da er auf keine Varianten des Urtextes zurückweist; weitere Folgerungen aber aus dem Ergebnisse der Vergleichung seiner Varianten mit der römischen Ausgabe und mit LXX zu ziehen, ist in doppeltem Sinne hier nicht am Platze.

Bisweilen scheint der Vulgatatext analogen Nachbesserungen wie der LXX-Text unterworfen gewesen zu sein, indem man Abweichungen von LXX beseitigte, wenn auch der Wortlaut mit dem masor. Texte übereinstimmte: so 4, 13, wo die 1. Person interficiam die ursprüngliche Übersetzung des Hier. sein wird, wie auch durch den Codex Tolanus bestätigt wird.

Die Textvorlage des Hier. unterscheidet sich, wenn wir von den Stellen absehen, wo Hier. von LXX oder den drei anderen abhängig ist (s. 2, 4 אֶסֶר vgl. 1, 14<sup>b</sup> und 7, 3 nach LXX; 1, 12<sup>a</sup> אֶל־הַיָּמִין

nach Theod.; 4, 8 <sup>לֹאֵל</sup> nach allen), absehen — vom masor. Texte nur an folgenden Stellen: 1, 13<sup>a</sup> <sup>רָעַשׁ</sup> statt <sup>רָעַשׁ</sup>; 4, 11 <sup>תִּחְזֹק</sup> statt <sup>תִּחְזֹק</sup> (fraglich, s. d.); 7, 4<sup>b</sup> <sup>מִבְּיָרֵם</sup> statt <sup>מִבְּיָרֵם</sup> (wohl nur Verwechslung); vgl. noch o. 3, 7 und zu 7, 3, S. 121; und rücksichtlich der Vocalisation: 1, 11<sup>b</sup> <sup>עֲמֻדָּה</sup> statt <sup>עֲמֻדָּה</sup>. Die von der masoretischen abweichende Satzabtheilung ist 7, 1 wie in Targ. u. Pesch., aber verschieden von der in LXX; 7, 17 ist die Satzabtheilung der Vulg. eigenthümlich. — Die Ausbeute und somit der Werth der Vulg. für die alttest. Textkritik ist also gering, was mit den oben auseinandergesetzten Verhältnissen zusammenhängt. Denn einerseits ist die Übersetzung des Hier. abhängig von den griech. Übersetzungen, so dass zB. auch solche Stellen, wo wir diesen Zusammenhang nicht mehr nachweisen können, weil die Überlieferung über die Übersetzung der drei griech. Übersetzer nicht erhalten ist, von ihnen abhängig sein können, und zweitens hat er zu einer Zeit übersetzt, wo die jüdische Tradition über den Bibeltext, die ihm durch seinen jüdischen Lehrer zur Verfügung stand (s. praef. in librum Job), bereits fixirt war, wenn auch unser masor. Text noch nicht vorlag.

Der Werth der Übersetzungen liegt nach dem Gesagten nicht etwa darin, dass man ihre Textvorlage ohne Weiteres als eine Gestalt des Michatextes ansieht oder diese Gestalt selbst direct als die ursprüngliche (so Struensee vielfach betreffs der LXX, s. o. S. 161), sondern man muss sehr wohl zu unterscheiden wissen zwischen Lesarten, die an sich werthlos sind, da sich nachweisen lässt, dass sie erst aus dem ursprünglichen Texte hervorgegangen sind, und solchen, die allerdings eine besondere Textgestalt repräsentiren können. Doch sind auch die letzteren meist nur dann zu verwerthen, wenn es gilt eine Vermuthung über die richtige Lesart zu bestätigen (zB. 3, 6 <sup>הַשֵּׁבִי</sup> als Nennwort durch LXX u. Vulg.)

Während eine Berücksichtigung der alten Übersetzungen schon deshalb geboten erscheint, weil zur Zeit ihres Entstehens der Consonantentext und noch viel weniger die Vocalisation weder textlich noch auch nur durch die Tradition hinreichend fixirt war, wenngleich die Ausbeute, die sich auf Grund der alten Übersetzungen ergibt, bei den einzelnen Büchern des AT. sehr verschieden an Quantität und Qualität ist, bietet eine Benutzung der Varianten in den Bibelhandschriften noch viel weniger Aussicht auf Erfolg. Es lässt sich bei den meisten Varianten nachweisen, auf welchem Wege dieselben entstanden sind, und da die meisten gegenüber der Lesart des masor. Textes die leichtere Ausdrucksweise darstellen, indem sie direct in der Absicht entstanden sind Unebenheiten des Ausdruckes auszugleichen, oder auch durch die Erinnerung an Parallelstellen u. s. w. bedingt sind, so sind sie nach den allein maassgebenden Grundsätzen der Textkritik sämtlich werthlos. Eine Erklärung ihrer Entstehung wird dies unwiderleglich darthun; denn sie sind entstanden, 1) um grammatische Correctheit zu erzielen: zB. 1, 2 <sup>הַקְשִׁיבִי</sup> statt <sup>הַקְשִׁיבִי</sup> wegen des dem Subjecte <sup>אֶרֶץ</sup> coordinirten <sup>וּמִלֶּכֶם</sup> und 1, 11<sup>a</sup> <sup>עֲבִי</sup> statt <sup>עֲבִי</sup>, sowie <sup>לֵךְ</sup> statt <sup>לָכֶם</sup>, um die Enallage numeri zu beseitigen: 3, 12 <sup>עֵינַי</sup> statt <sup>עֵינַי</sup>;

um die aram. Pluralendung mit der correcten hebräischen zu vertauschen; oder um die Form des Wortes dem sonstigen Sprachgebrauche anzupassen: 7, 3  $\text{אָזִי}$  statt  $\text{הִנֵּנִי}$  (s. d.) und 2, 1  $\text{לֹא־לֵא}$  statt  $\text{לֹא־לֵא}$ , da man  $\text{לֵא}$  in der Bedeutung *Kraft* fasste, wofür die Schreibung  $\text{לֵא־לֵא}$  deutlicher ist; — 2) um den Ausdruck fließender zu machen: zB. 1, 2 durch Einfügung der Copula vor  $\text{הַקְשִׁיבִי}$  1, 2 (was LXX, Vulg. u. Pesch. aus demselben Bedürfniss bieten) und 1, 6 vor  $\text{לִמְעַד}$  (wie LXX, Pesch.), durch Veränderung von  $\text{יִאמֶר}$  3, 1 in  $\text{יִאמְרֶה}$  (wie Pesch.), weil die 3. pers. nach dem Zusammenhange näher liegt und deshalb der Ausdruck weniger Anstoss bietet, und  $\text{הַעַם}$  2, 11 in  $\text{לֵעַם}$ , um die harte Verbindung von  $\text{הַעַם}$  als Genetiv zu dem part.  $\text{מִשְׁרָף}$  zu vermeiden, oder 7, 4<sup>b</sup>  $\text{מִבֵּיתָם}$ , weil dies überhaupt besser in den Zusammenhang zu passen schien; — 3) um im parallelen Gliede ein paralleles Wort zu haben: 1, 4  $\text{הַנְּבִיעִי}$  statt  $\text{הַנְּבִיעִים}$  (parallel  $\text{הַדְּרִים}$ ); 2, 11  $\text{כָּזָב}$  statt  $\text{כָּזָב}$  (par.  $\text{שָׁקֵר}$ ), resp. eine parallele Partikel oder Form: 3, 12  $\text{לְעֵינַי}$  statt blossem  $\text{עֵינַי}$  (par.  $\text{לְבִמְיוֹר}$ ); 7, 19  $\text{הַטְּאִתִּי}$  statt  $\text{הַטְּאִתֶּם}$  (par.  $\text{עֲלִיתִנִּי}$ ) und 2, 6  $\text{יִשְׁפִּי}$  statt  $\text{יִשְׁפִּי}$  wegen des parallelen  $\text{יִשְׁפִּי}$ ; — 4) aus Berücksichtigung einer Parallelstelle: s. 4, 1 ff. in Vergleichung mit Jes. 2; eventuell auch  $\text{עֵינַי}$  statt  $\text{עֵינַי}$  3, 12 nach Jer. 26, 18 und  $\text{הַנְּבִיעִי}$  statt  $\text{הַנְּבִיעִים}$  1, 4 nach Am. 4, 13. Nah. 1, 4 (s. d.); — 5) aus Berücksichtigung des Targum: 1, 16<sup>b</sup> sind die Worte  $\text{עַל בְּנֵיךְ}$  hinter  $\text{כֹּנֶשׁ}$  eine Interpolation aus dem Targ.; 2, 8  $\text{יִאֶרֶץ}$  statt  $\text{יִאֶרֶץ}$ ; wenn sich jedoch auch sonst Berührungen mit der Textvorlage anderer Übersetzungen finden (zB. mit LXX 2, 4<sup>b</sup>. 6. 7; mit Pesch. 2, 4<sup>a</sup>. 11 und mit Vulg. 2, 10), so geht dies natürlich nicht auf eine directe Benutzung dieser Übersetzungen zurück — was bei Pesch. und Vulg. ganz ausgeschlossen wäre —, sondern es erklärt sich dadurch, dass der Abschreiber entweder aus derselben Tradition schöpfte, wie die Übersetzer, oder dass dieselben Gründe für eine Veränderung bei ihm wirksam waren, die auch die Übersetzer zu der Änderung bewogen. Es ist deshalb nur selten zutreffend, wenn man eine gleichzeitige Abweichung vom masor. Texte von Seiten einer Übersetzung und einer Handschrift sich durch eben dieselbe Textüberlieferung, also als wirkliche Variante des bibl. Textes, erklären will; und völlig verfehlt ist es, wenn in dem „Index locorum, quae mandante Cl. Kennic. in cod. Hebr. V. T. evoluit Bruns“ auch eine „Collectio invenienda“ vorkommt <sup>1)</sup> d. h. ein Verzeichniss von Textabweichungen, die auf Grund von Textabweichungen der alten Übersetzungen in Handschriften noch nachzuweisen seien (so zB. 3, 5  $\text{נִשְׁאַר}$  und 5, 1  $\text{הִנֵּנִי}$ ; als gefunden wird zB. 5, 2  $\text{יִשְׁבִּיךְ} = \text{יִשְׁבִּיךְ}$  aufgeführt), während doch auch diese Übertragungen nicht etwa auf abweichende Textgestalt, sondern nur auf Missverständniss zurückgehen. Von Bedeutung würde es sein, wenn sich innerhalb einzelner Handschriften eine besondere Annäherung vor allem an das Targum nachweisen liesse <sup>2)</sup>; aber Nachforschungen in dieser Hinsicht

1) Repertorium für bibl. u. morgenl. Literatur, herausgeg. von J. G. Eichhorn (1777—86, 18 Bände), B. 13, S. 236.

2) Die an das Targ. erinnernde Lesart  $\text{הַמְדִּירִי}$  1, 11<sup>b</sup> statt  $\text{עֲמַדְתִּי}$  (s. o. S. 31) findet sich ausser im Cod. de Rossi Hispanicus 26 auch noch in Nr. 1257 der Scholia critica in Veteris Testamenti libros seu supplementa ad varias lectiones

haben (wenigstens betreffs Micha) kein Resultat ergeben. Aber selbst wenn sich bei einzelnen Codices eine gleichmässige Übereinstimmung mit dem Targum nachweisen liesse, so würde dies doch keinen kritischen Werth haben, da wir in diesem Falle nicht etwa eine Textgestalt erhalten würden, die aus der Zeit stammte, in welcher das Targum übersetzt wurde, sondern wir müssten in diesem Falle eine Nachbesserung unserer masor. Textgestalt auf Grund der Textvorlage des Targum annehmen. Demnach würde selbst eine derartige, an sich nicht unmögliche Einwirkung auf den Bibeltext, die aber zunächst noch nicht hinreichend nachgewiesen ist, nichts an der Thatsache ändern, dass alle Bibelhandschriften nur einen und denselben Typus der Textüberlieferung repräsentiren, und dass alle Abweichungen hiervon nicht in einer anderen Überlieferung ihren Grund haben, also auch nicht eine andere Recension resp. Bruchstücke einer solchen repräsentiren, sondern nur durch die auf die verschiedenen angegebenen Weisen vermittelten Erwägungen der Abschreiber, wenn nicht gar durch blosse Willkühr oder Missverständnisse resp. Unwissenheit derselben, hervorgerufen worden sind. So werden wir mit Nothwendigkeit zu der Annahme geführt, dass alle unsere Handschriften auf ein einziges Exemplar des alten Testaments zurückgehen, wie neuerdings besonders de Lagarde unter Zustimmung namhafter Bibelforscher behauptet und eingehender nachgewiesen hat<sup>1)</sup>; denn selbst die Annahme, dass unsere Bibelhandschriften Vervielfältigungen mehrerer dieselbe Textrecension enthaltenden, aber in verschiedenen Gegenden aufbewahrter Urexemplare seien — was ja a priori auch als möglich angenommen werden könnte —, scheitert an der wesentlichen Übereinstimmung aller, die selbst bei der Annahme mehrerer Urexemplare desselben Typus kaum möglich sein würde.

Nach dem eben Ausgeführten kann das Bestreben den correctesten hebr. Text herzustellen sich nur darauf beschränken, die masoretische

(1798) desselben Autors; in diesen Scholien finden sich noch Nachträge von Varianten zu 1, 5. 11. 2, 6. 7. 11. 12. 3, 1. 7, 19. Ausser den oft citirten Hauptwerken von Kennicott (*Vetus Testam. Hebr. cum variis lectionibus*, Oxford 1776 u. 80) und von de Rossi (*Variae lectiones Veteris Testamenti*, Parma 1784—88), von denen auch das zweite noch nicht den kritischen Grundsätzen der Gegenwart gerecht wird, sind noch zu berücksichtigen: die Bibelausgabe von J. H. Michaelis, Halle 1720, wegen der Varianten der Erfurter Handschriften (auch bei Baer); T. C. Lillenthal, *Commentatio critica sistens duorum codicum manuscr. biblia hebr. continentium qui Regiomonti Bor. asservantur praestantissimorum notitiam* (S. 358—490: der zweite Codex = Cod. Kennic. 224, enthält die Propheten u. Hagiographen); O. G. Tychsen, Beschreibung u. Vergleichung der Ausgabe der ersteren und letzteren Propheten vom Jahre 1486 in Eichborns Repertorium B. 8, S. 83, und das Verzeichniss von Varianten aus Raschi B. 1, S. 181. S. noch S. 196, Anm.

1) Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien 1863, S. 1f. Vgl. noch Cornill S. 6. — In der oben S. 181, A. citirten Recension de Lagarde's weist dieser S. 438 darauf hin, dass die Thatsache der fast durchgängigen Übereinstimmung des Codex Babylonius Petropolitanus vom Jahre 916 mit unseren gewöhnlichen Bibelausgaben (vgl. die Varianten bei Baer; in Micha nur 2, 2, s. S. 40) deshalb so besonders wichtig ist, weil dieser Codex vielleicht ein karäischer, jedenfalls ein orientalischer ist, während unsere Drucke auf rabbanitische, jedenfalls auf occidentalische Manuscripte zurückgehen, so dass der Archetypus unseres Textes erheblich über 750 hinaufreicht oder doch älter als der Codex des ben Ascher ist.



Überlieferung möglichst getreu zu eruiren<sup>1)</sup>; denn da es nicht möglich ist, die ursprüngliche Textgestalt, falls dieselbe nicht mit der masoretischen identisch ist, auf Grund des uns erhaltenen Handschriftenmaterials zu reconstituiren, so muss man sich begnügen, die einzig uns erhaltene Recension des Bibeltextes, welche in der masor. Überlieferung vorliegt, so treu als möglich wiederherzustellen, und muss sich dabei damit trösten, dass dieser Text, wie aus einer Vergleichung mit der Textvorlage der alten Übersetzungen, besonders der LXX, sich ergibt, das Resultat einer mehrhundertjährigen Überlieferung des Textes und der Auslegung in der gewissenhaften Wiedergabe der masor. Vocalisation in sich birgt.

So bleibt zum Schlusse nur noch die Frage übrig, was die Textkritik früherer Generationen der Reconstruction des Michatextes genützt hat. Auch dies ist verhältnissmässig recht wenig. Soweit man sich auf die Übersetzungen stützte, um mit ihrer Hülfe den Text zu reconstituiren, hat die textkritische Arbeit aus den angeführten Gründen nur ein theils ungenügendes, theils sehr geringes Resultat ergeben, und auf dem Wege der freien Conjecturalkritik lässt sich überhaupt nur schwer ein allseitig befriedigendes Material von Textverbesserungen gewinnen. Man hat aber in dieser letzteren Hinsicht vielfach auch das Maass des Erlaubten weit überschritten, indem man theils an Stellen eingriff, die einer Verbesserung gar nicht bedürfen, theils ohne die nöthige Vorsicht und ohne Berücksichtigung aller in Betracht kommenden Factoren in den Text eingriff, so dass es solcher falschen Conjecturalkritik (zB. 5, 2 Schnurrer S. 84, Anm. 1) gegenüber vielfach besser gewesen wäre, den Text auch da zu belassen, wo zugestanden werden muss, dass er verdächtig ist, da er dem Sinne und der Construction nach augenscheinlich nicht in Ordnung ist. Unter denen, welche mehr oder weniger mechanisch den Übersetzungen folgen (vgl. S. 146), sind besonders zu nennen Bauer (1, 11<sup>b</sup>. 2, 4<sup>a</sup>. 3, 3, vgl. 7, 4<sup>a</sup>) und Struensee, von denen der letztere mehr als alle anderen die Textvorlage der LXX zu Grunde legt (3, 7. 6, 9<sup>b</sup>. 13. 14. 16, s. o. S. 161), und von neueren Rqorda, der aber gegenüber Ewald (zB. 7, 3; nicht erwähnt ist, dass er 2, 11 שָׁקַר statt שָׁקַר las), Hitzig (zB. 1, 6; u. 5, 1 will er das erste לְהִירִית streichen und das הַ von אֶפְרַתָּה zu צִעִיר als Artikel ziehen), Laufer (5, 2. 4<sup>a</sup>), Cheyne (6, 11), sowie von älteren Michaelis (2, 6. 6, 9. 13; u. 5, 1 בְּאַלְפֵי), Schnurrer (s. 1, 6 לְמִשְׁעֵי; 1, 11<sup>b</sup>. 4, 14. 5, 2), Hartmann (zB. 6, 9), Justi (zB. 2, 7), auch in der Conjecturalkritik sehr weit geht (s. zB. 2, 9 לְעִזָּם וְהָיָה לְעִזָּם). Über-

1) So besonders in Baer's Ausgabe: Liber duodecim prophetarum, Leipzig 1878; vgl. hierzu die oben mehrfach citirte Recension von H. Strack in der Theologischen Literaturzeitung, Jahrg. 1878, Nr. 8, in welcher dieser alle Verbesserungen des Textes Baer's rücksichtlich der Vocalisation und des Consonantentextes im Verhältniss zur Textausgabe von Ev. van der Hooght zusammenstellt, zugleich aber auch an die Aufnahme einzelner Lesarten in Bezug auf deren handschriftliche Bezeugung Kritik anlegt. — Aus H. Strack's Prolegomena critica in Vetus Testamentum Hebraicum (1873) ist noch nachzutragen, dass sich im Talmud, Pesachin 88a, eine Textabweichung gegenüber dem masor. Texte in 4, 2 findet: עֲמִיִּים statt גִּיִּיִּים; doch wäre es auch möglich, dass die Stelle aus Jes. 2, 3 citirt sein könnte, in welchem Falle man dort וְאֶל־בֵּית statt אֶל־בֵּית gelesen hätte.

haupt hat Roorda, der den Text Michas für sehr verderbt und verbesserungsbedürftig ansieht, wohl am meisten Correcturen vorgeschlagen <sup>1)</sup>, ohne dass man sagen könnte, dass er von vornherein die Grundsätze der Kritik vernachlässige. Aber obwohl er den Grundsatz die schwerere Lesart vorzuziehen obenanstellt und obwohl er vielfach auch das Richtige trifft und Vorsicht und Besonnenheit zeigt (s. zB. 7, 3. 4<sup>b</sup>. S. 125, Anm. 3; 7, 15 und 19, vgl. auch betreffs der Handschriften 2, 11 לַעֲמֹת), und auch ausdrücklich darauf hinweist, dass die Übersetzer, wenn sie anders als der masor. Text lasen, nicht immer dies als Vorlage vor sich hatten, sondern auch bisweilen nur so lesen zu müssen glaubten (zB. 1, 10<sup>a</sup> LXX u. Pesch.; 2, 2), so hat er doch eine grosse Zahl von unnöthigen Textcorrecturen vorgeschlagen, theils auf Grund der Handschriften (zB. 2, 11 שָׁקֵר ohne י) und zumeist auf Grund der Übersetzungen (s. o. S. 161; vgl. noch 2, 4<sup>a</sup> אָמַר statt אָמַר; 2, 10. 5, 6. 6, 11 u. o.), theils auf Grund der hebr. Ausdrucksweise (1, 1 : vor יִחְזִיקוּהוּ) und des Zusammenhanges (zB. 2, 7. 8. 9. 12. 3, 2. 4, 6. 8. 14. 5, 4<sup>b</sup>. 5, 6. 7, 12). Manche Vorschläge zur Verbesserung des Textes zieht er übrigens selbst als unnöthig wieder zurück (zB. 2, 12). Dagegen kommt sein Scharfsinn dem Texte der Übersetzungen, vor allem der LXX, wo eine Reinigung des Textes dringend nöthig ist, vielfach mit Erfolg zu Gute (zB. 1, 11<sup>b</sup> LXX; 1, 15<sup>b</sup> Pesch., s. o. S. 181 u. 173).

Nachdem wir nun die Bedeutung der Übersetzungen, den Werth der Varianten in Handschriften und die Conjecturalkritik neuerer Bibelforscher erwogen und kritisirt haben, mag zum Schlusse noch die Summe der positiven Vorschläge hier zusammengestellt werden. Zunächst sind die Fälle zu erwähnen, wo unter verschiedener Textüberlieferung das Richtige fixirt worden ist: 1, 7 קָבַצָה als actives Piel (nicht Pual oder intransitives Piel); 1, 8 שִׁלַּל statt שִׁלַּל; 1, 10<sup>b</sup> לַעֲפָרָה mit Patach statt Kam-chat.; 2, 2 אִישׁ ohne י u. 2, 10 טָמְאָה als 3. fem. sing. des Perfekts statt des Infinitivnomens טָמְאָה. Ferner sind folgende Textverbesserungen vorgeschlagen worden: 1, 10<sup>a</sup> בֵּית אֵל תִּיבִיר, als aus 2 Sam. 1, 20 entlehnt, zu streichen (s. S. 21f.); ebenda auch בְּנוֹ אֵל תִּיבִיר (s. S. 25f.); 1, 15<sup>b</sup> עַל-עֲלָם hinter עֲדָלָם einzuschalten; 2, 12 חֲרִיבֵי statt חֲרִיבֵי; 2, 13 mit Roorda וַיַּעֲבִיר וַיַּעֲבִיר statt וַיַּעֲבִיר; 3, 6 הַשָּׂכָה Nennwort statt הַשָּׂכָה; 4, 8 חֲרָה und י vor חָרָה zu streichen; 4, 13 וַיַּחֲרִימָהּ statt

1) Nachzutragen ist noch seine Conjectur zu 1, 10, wo er בֵּית לַעֲבִירָה statt בֵּית לַעֲפָרָה lesen will, was er damit begründet, dass sich als Stadtname die Benennung בֵּית לַעֲבָרָה (= domus ad transitum) viel leichter verstehen lasse. Erwähnt sei noch, dass auch manche von den angeführten Conjecturen (zB. zu 2, 9) von mir nicht ausführlich besprochen und widerlegt worden sind, weil sie sich an sich schon als Ausflüsse des reinsten Subjectivismus documentiren. Überhaupt wird der Leser selbst beurtheilen, weshalb die Conjecturen Roorda's in verschiedener Ausführlichkeit behandelt worden sind; so fallen zB. alle die Conjecturen, die sich auf vermeintliche Varianten in der Textvorlage der alten Übersetzungen stützen, zugleich mit dem Nachweise, dass eine solche abweichende Textvorlage nicht angenommen zu werden braucht. — Sonst sind von Conjecturen neuerer Ausleger nur noch nachzutragen: in 2, 8 nach Rob. Smith (The prophets S. 427) וְאַתָּם וְאַתָּם resp. וְאַתָּם וְאַתָּם, שְׁלֵמָה, אֶתְּחִיל und in 6, 9 שָׁמַע statt שָׁמַע nach Bruston (Litt. proph., S. 261 A.); in 5, 13 עֲצָבָה nach Steiner, der noch עֲצָבָה u. עֲצָבָה erwähnt.

יִי nach allen alten Übersetzungen; 6, 14 טָעַן statt טָעַן mit Roorda. An anderen Stellen lässt sich freilich nicht verkennen, dass der Text verderbt ist, ohne dass sich — wenigstens auf Grund der Übersetzungen — ein allseitig befriedigender Vorschlag machen lässt; doch sind bisweilen die Vorschläge früherer ernstlich zu erwägen. Da sich jedoch diese Fragen meist ohne eingehende Auslegung der Stellen und ihres Zusammenhanges nicht richtig beurtheilen lassen, so ist von einer abschliessenden Behandlung dieser Fragen hier abgesehen worden und wird in dieser Hinsicht auf die später zu gebende Auslegung verwiesen. Angesichts vieler Fälle von Textverderbniss ist es freilich gerathener, einfach diese Thatsache zu constatiren und auf den wohlfeilen Ruhm der Conjecturalkritik zu verzichten — was unter den neueren Michaauslegern Cheyne thut —, weil der Ausdruck und Inhalt wie Zusammenhang selten allein genügen, um eine bestimmte Textänderung zu begründen; denn der hebr. Ausdruck und die rhetorische Form bewegen sich selten in so regelmässigen Geleisen, als dass man darauf eine Textänderung, welche Inconcinuitäten irgend welcher Art beseitigt, gründen könnte, wie denn auch Roorda sicher zu weit gegangen ist, wenn er auf Grund der Gesetzmässigkeit der Form (1, 5. 3, 6. 5, 6 und betreffs der Verstheilung 5, 14) den masor. Text hat verbessern wollen (vgl. noch deWette, Einl. § 152). Dass dies aber bei einer in so ganz engen Grenzen sich bewegenden Form wie bei der Paronomasie 1, 10ff. möglich ist, bedarf nicht noch eines besonderen principiellen Nachweises.

## II. Die Authentie des Textes.

Nachdem sich als Ergebniss der sogenannten niederen Kritik betreffs des Textes der Weissagungsschrift Michas die Thatsache herausgestellt hat, dass derselbe, obwohl im Einzelnen nicht ohne Bedenken, doch in der Hauptsache als treue Überlieferung des ursprünglichen, vom Propheten Micha selbst ausgehenden Textes zu gelten hat und dass wir wenigstens nicht im Stande sind, auf Grund der aus den alten Übersetzungen zu eruirenden Textgestalt den von den Masoreten mit grösster Genauigkeit überlieferten Text an verdächtigen und dunkeln Stellen befriedigend zu verbessern, wenden wir uns nun dazu, vermittelst der höheren Kritik den Michatext auf seine Authentie hin zu prüfen. Die Frage ist also: Sind wirklich alle Theile der unter dem Namen des Propheten Micha uns überlieferten Weissagungsschrift von diesem Propheten verfasst oder sind wir genöthigt auf Grund innerer Indicien einzelne Verse oder ganze Stücke des Buches ihm abzusprechen?

Es ist diese Frage für uns um so wichtiger, als gerade in der letzten Zeit Zweifel über die Echtheit verschiedener grösserer Bestandtheile des Michabuches laut geworden sind. Nachdem früher mit Ausnahme von *A. Th. Hartmann* (1800) das Buch Micha in der Hauptsache von allen Bibelforschern als zweifellos echt angesehen worden war und auch die von jenem und wenigen anderen nach ihm ausgesprochenen Zweifel allmählich wieder in den Hintergrund getreten waren, hatte *Ewald* unter Zustimmung einer namhaften Zahl von Exegeten zuerst 1867 in der 2. Auflage seiner „Propheten des Alten Bundes“ das 6. u. 7. Capitel dem Micha abgesprochen; und in der neuesten Zeit hat dann *Stade* im 1. Jahrgange seiner „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ (1881) auch das 4. und 5. Capitel als das Product einer späteren Überarbeitung des Micha zu erweisen gesucht. Es handelt sich also vor allem darum zu untersuchen, ob die von beiden Forschern vorgeführten Gründe zum Erweise der Unechtheit thatsächlich berechtigt sind, oder ob dieselben auf falschen Annahmen beruhen.

Nun ist ja zu einer eingehenden Behandlung dieser Frage die eigentliche Auslegung der in Zweifel gezogenen Stücke, die den Sinn und Zusammenhang aller einzelnen Theile erörtert, in noch höherem Maasse nöthig als für eine richtige Beurtheilung der Nothwendigkeit



und Berechtigung der zur Verbesserung des Textes vorgeschlagenen Conjecturen, und man könnte deshalb meinen, dass eine selbständige, von der Auslegung losgelöste Behandlung Bedenken unterliegen müsse; andererseits aber ist es von grossem Interesse und bisweilen auch von grosser Wichtigkeit für die richtige Beurtheilung der in Betracht kommenden Fragen zu sehen, wie die angeregten Zweifel entstanden sind, wie die einmal ausgesprochenen Bedenken weiter ausgedehnt oder im Verlauf der Erörterung näher fixirt und wohl auch eingeschränkt worden sind, was allein durch eine geschichtliche Darstellung des durch die Kritik angeregten Ganges der Erörterungen über Echtheit oder Unechtheit der einzelnen Stücke ermöglicht wird. Während aber eine derartige Behandlung über den Rahmen einer blossen Auslegungsschrift hinausgeht, bildet es zu der im ersten Theile gegebenen Darstellung des Ganges der Untersuchungen über die Beschaffenheit des Michatextes eine in jeder Beziehung entsprechende Parallele und nöthige Ergänzung.

## A. Einzelne Verse.

### Cap. I, V. 1.

Bei der Überschrift des Buches des Propheten Micha ist hauptsächlich die Angabe über die Entstehungszeit der prophetischen Reden des Buches und somit zugleich über den geschichtlichen Hintergrund seiner Weissagungen von der Kritik zu beanstanden. Dies hat zu einer Beanstandung der gesammten Überschrift geführt, indem man sich dabei auf die Unsicherheit der Überschriften überhaupt und insbesondere auf die allgemein zugestandene Unechtheit der Psalmenüberschriften berief<sup>1)</sup>. Aber man wird *Caspari*<sup>2)</sup> zugeben müssen, dass ein Unterschied ist zwischen den Überschriften der Psalmen und denen der prophetischen Bücher. Wenn auch die Psalmendichter es nicht für

1) Von den vielen, die früher und in neuerer Zeit diese Zeitangabe auf Grund des Inhaltes des Buches Micha beanstandet haben (*Hartmann*, S. 8 ff.; *Eichhorn*, Einl. IV, S. 369 ff.; *Bertholdt*, Einl. S. 1634 ff.; *de Wette*, Einl. 8. Aufl. S. 466; *Knobel*, Prophetismus S. 200 ff.; *Hitzig*, Comm., zuletzt 3. Aufl. S. 177 und nach ihm *Steiner* in der 4. Aufl.; *Bleek*, Einl., 4. Aufl. S. 426; *Ewald*, Propheten des Alten Bundes, z. St.; *Maurer*, Comm. in V. Test., Vol. II, p. 441; *Roorda*, Comm. p. 6; *Nöldeke*, in *Schenkels Bibel-Lexicon*, IV, S. 212; *Reuss*, Les Prophètes I, 322 u., Einl. S. 313; *Cheyne* u. a.) haben nur wenige, wie *Hartmann*, *Ewald* und *Kuenen* ausdrücklich die ganze Überschrift als unecht bezeichnet; zuletzt *Cheyne* (S. 10), der unter Vergleichung der Psalmenüberschriften und der ungenauen Überschriften der Weissagungen im Buche Jesajas die ganze Überschrift von den Schriftgelehrten während des babylonischen Exils verfasst sein lässt, während zB. selbst *Hartmann* (S. 8), der gleichfalls darauf hinweist, dass die meisten Überschriften erst von späterlebenden Sammlern hinzugesetzt seien, doch direct nur die Zeitangabe als sicher unrichtig bezeichnet.

2) Über Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift. Ein monographischer Beitrag zur Geschichte des alttest. Schriftthums und zur Auslegung des Buches Micha. Christiana 1852. S. 93, vgl. überhaupt S. 85 ff.

nöthig hielten, ihren Schöpfungen den Namen vorzusetzen, ebenso wie die Namen der Verfasser — aus anderen Gründen — auch bei den Geschichtswerken des AT. fehlen, so lag doch für die Propheten schon darin, dass sie sich in dem Bewusstsein in Gottes Auftrag zu reden berufen fühlten zur Verkündigung und Veröffentlichung ihrer Weissagungsreden, eine directe Veranlassung vor, durch Vorsetzung ihres Namens diese Weissagungen als Verkündigungen eines gottgesandten Propheten zu beglaubigen, zumal da auch der Hinblick auf die falschen Propheten es ihnen zur Pflicht machte, bei ihren Lesern von vornherein die Wahrheit und Göttlichkeit ihrer Reden zu bestätigen. In der That tragen nicht nur die prophetischen Bücher, sondern auch viele einzelne prophetische Reden solche Überschriften, die zum Theil zugleich mit den Stücken selbst ihrem ehemaligen Zusammenhange entnommen sein können. Damit ist zwar nicht gesagt, dass nun auch wirklich alle Überschriften echt sind, wohl aber dies, dass man nicht ohne Weiteres, d. h. so lange im Inhalte oder wegen sonstiger Kennzeichen ein Grund des Zweifels nicht vorliegt, jedwede Überschrift eines prophetischen Buches oder einer einzelnen Weissagung bezweifeln soll, da dieselben in höherem Masse als andere Überschriften das Recht haben als ursprünglich oder wenigstens als auf treue Überlieferung zurückgehend zu gelten.

Solche Gründe zum Zweifel an der Echtheit liegen hier rücksichtlich der Angabe über die Entstehungszeit der Weissagungen im Buche des Propheten Micha wirklich vor. Vor allem muss daran festgehalten werden, dass es sicher falsch ist, wenn man diese geschichtliche Angabe der Überschrift ausser Bezug auf den Inhalt des Buches selbst setzt<sup>3)</sup>, wie *Roorda* thut, indem er sagt (*Comm. in Micham*, p. 4), diese Worte wollten nur besagen, dass Micha unter der Regierung jener drei Könige von Juda geweissagt habe, nicht aber, dass in dem Buche, zu dem die Überschrift gehört, Weissagungen enthalten seien, die er unter diesen Königen verkündigt hatte<sup>4)</sup>; es hängt dies mit der Annahme *Roorda's* zusammen, dass das Buch des Propheten Micha

3) Mit Recht hat schon *Caspari* (S. 61) darauf hingewiesen, dass die Überschrift nicht nur besagen will, dass Micha unter diesen drei Königen geweissagt, sondern auch, dass der Inhalt seines nachfolgenden Buches in ihre Zeit gehöre, unter ihnen ausgesprochen worden sei. Daraus zieht er die ganz richtige Folgerung: „Wer nicht annehmen zu können glaubt, dass das Letztere wirklich der Fall gewesen, muss die Richtigkeit der Überschrift entschieden verwerfen und damit nothwendig ihre Authentie leugnen“. Auch *Hitzig* weist darauf hin, dass die Überschrift nicht blos sagen wolle, Micha habe auch unter Jotham und Ahas gelebt.

4) In ähnlicher Weise haben auch andere die Zeitangabe der Überschrift auf die Dauer der Wirksamkeit des Propheten Micha bezogen: unter anderen *Justi* S. 3, *Rosenmüller* S. 14 ff., *Umbreit* S. 209, *Bleek*, Einl. 4. Aufl. S. 426 (dagg. *Ewald*, *Proph. des Alten Bundes*, I, 501, auf die Lebenszeit Michas). *Reuss*, der seinerseits die Zeitangabe für unecht hält, weist noch (S. 322) ausdrücklich darauf hin, dass man keinen Grund haben würde, die Zeitangabe zu bezweifeln, falls dieselbe die Wirksamkeit Michas im allgemeinen angeben solle, und dass es auch nicht nöthig sei, die Länge dieses Zeitraums einzuschränken, da man ja durch den Wortlaut nicht genöthigt sei, gerade vom ersten Jahre des Jotham bis zum letzten Jahre des Hiskia, also von 750—689 zu rechnen,

nicht wie die des Jesaja, Jeremia u. Ezechiel eine Sammlung von einzelnen zu verschiedenen Zeiten verkündigten resp. auch schon zur Zeit der Entstehung niedergeschriebenen Weissagungen sei, sondern ein zusammenhängendes, wenngleich aus zwei nach Form und Haltung sehr verschiedenen Theilen (c. 1—5 u. 6f.) bestehendes schriftstellerisches Ganze, in welchem Falle die verschiedenen Theile auch nicht aus verschiedenen Zeiten stammen könnten. Aber wenn wir auch diese Annahme als unzutreffend zurückweisen und die uns vorliegende Anordnung des Stoffes und seines inneren Zusammenhanges als das Product eines späteren — wahrscheinlich von späteren Sammlern vollzogenen — Vorganges ansehen<sup>5)</sup>, so hat doch dies als sicher zu gelten, dass Cap. 1—3 oder vielleicht alle Weissagungen, die den ersten Theil ausmachen, aus der Zeit stammen, wo die Zerstörung des nördlichen Reiches durch die Assyryer bevorstand und wo man auch für Juda beim Eintritt jener Katastrophe eine ähnliche Katastrophe befürchtete; nur dass wir nicht mit *Roorda* das Jahr des Unterganges Samariens selber, das 6. des Hiskia, als Jahr der Entstehung jener Weissagungen annehmen, sondern mit *Cheyne* die Abfassung in die unmittelbar vorhergehende Zeit verlegen möchten, d. i. in die ersten 3 Jahre des Hiskia, als eben die Katastrophe für das nördliche Reich auch bereits als unabwendbar erscheinen musste. Dazu kommt, dass einzelne Weissagungen im Buche Michas und sicher wenigstens Cp. 6—7 einer späteren, nicht aber einer früheren Zeit angehören. Dies ist schon a priori wahrscheinlicher (so auch *Reuss* S. 322), da bei der Zusammenordnung der einzelnen Weissagungsreden neben den Rücksichten auf die Composition des Ganzen, die vor allem die Aufeinanderfolge von unglückdrohenden und glückverheissenden Aussprüchen forderte, doch in erster Linie der chronologische Gesichtspunkt massgebend sein musste, was besonders dann der Fall sein müsste, wenn die zu einem Buche vereinigten Weissagungen ursprünglich einem historischen Zusammenhange angehörten, aus dem sie behufs der Zusammenstellung herausgenommen wurden; dass aber thatsächlich auch bei dem Buche

5) Dass diese Zusammenstellung der einzelnen Theile zu einem Ganzen nicht von Micha selbst stammen kann, wie zB. *Bleek*, Einl.<sup>4</sup> S. 426 (betr. *Kleinert* u. a. s. S. 204, A. 10) behaupten, geht schon daraus hervor, dass ein Zusammenhang an verschiedenen Stellen nur in höchst gezwungener Weise sich nachweisen lässt. Diese Thatsache wird dadurch nicht beseitigt, dass man sagt, der Prophet Micha liebe schroffe Übergänge u. s. w.; vielmehr muss die Thatsache entweder bei der gleichzeitigen Annahme, dass das Buch Micha eine zusammenhängende Weissagungsrede bilde, dazu führen, einzelne Theile als den Zusammenhang störend auszuscheiden (s. unten besonders betreffs 2, 12f.) oder zu dem Zugeständniss, dass die Anordnung eben nur von späteren Sammlern herrühren kann, welche die einzelnen Stücke zu einem Ganzen zusammenzustellen suchten. Indem dabei nicht gelehnet werden soll, dass einzelne kleinere Weissagungsschriften wirklich eine zusammenhängende Weissagungsrede bilden (zB. Joel), stellt sich somit betreffs Micha dasselbe heraus, was zB. betreffs Jesaja schon längst anerkannt war. Vgl. betreffs der Thätigkeit der späteren Sammler das, was *Cheyne* in seinem Jesajacommentare rücksichtlich der Anordnung dieser Weissagungssammlung auseinander-gesetzt hat (*The prophecies of Isaiah*. 3. Aufl. 2. Bd. 1884. S. 186—191), und betreffs ihrer Thätigkeit im allgemeinen s. u. Anm. 14 zu 4, 1—4.

Michas der chronologische Gesichtspunkt bei der Anordnung massgebend war, wird dadurch bewiesen, dass keiner der folgenden Ansprüche seinem Inhalte nach in eine frühere Zeit verlegt zu werden braucht, während Cp. 6—7 sicher einer etwas späteren Zeit angehören. Sonach fallen die frühesten Weissagungen des Buches Micha nicht vor die Zeit Hiskias. Gegen diese Thatsache lässt sich aber nicht mit so allgemeinen Behauptungen wie die *Laufers* ankämpfen, dass Micha in derselben Welt und denselben Ideen lebe wie Jesaja und deshalb wohl auch gleich Jesaja schon unter den dem Hiskia vorausgehenden Königen geweissagt haben müsse; denn auch wenn wir dies letztere rückhaltlos zugeben wollten, so müsste man doch mit aller Entschiedenheit jedem das Recht bestreiten, auf diese Weise die Wahrheit der Zeitbestimmung in der Überschrift und somit zugleich auch die Echtheit derselben beweisen zu wollen. Vielmehr hat die historische Angabe der Überschrift als unecht zu gelten, so lange sich nicht beweisen lässt, dass die auf Capitel 1 folgenden Weissagungen oder einzelne von ihnen früher sein *müssten* als die Anfangsrede von der Samarien drohenden Katastrophe, wobei wir übrigens wiederum das gern zugeben, dass aus der Nichterwähnung Samariens in den Capiteln vom 2<sup>ten</sup> an kein Schluss auf die Abfassungszeit gezogen werden darf.

Auf eine andere, aber ebenso wenig glückliche Weise sucht *Caspari* die Überschrift als ursprünglich zu erweisen, indem er aber gleichzeitig auch die Notiz in Jer. 26, 18 als richtig annimmt. Nach ihm (S. 65 ff.) ist das Buch Micha unter Hiskia, und zwar im Anfange seiner Regierung vor Samariens Zerstörung auf einmal als ein zusammenhängendes Ganze, geschrieben<sup>6)</sup>. Aber darum falle sein Inhalt nicht nothwendig ausschliesslich erst in diese Zeit, sondern *könne* zum Theil auch in die der beiden vorangehenden Könige fallen, indem Micha am Ende seines prophetischen Lebens das Wesentlichste von dem während desselben Gesprochenen, die Quintessenz desselben, das eigentliche Product seiner prophetischen Wirksamkeit zu einem zusammenhängenden Ganzen, in welchem alles Einzelne auf alle Stadien seiner Weissagungszeit ging, wenn auch das eine mehr auf dieses, das andere mehr auf jenes sich bezog, verarbeitet haben könne<sup>7)</sup>. Dass

6) Erwähnenswerth erscheint, dass diese Ansicht, wonach Micha alles, was er zu verschiedenen Zeiten gesprochen hatte, unter Hiskia schriftlich zusammenfasste, zuerst von *Hengstenberg* in seiner „Christologie des AT.“ (1. Ausg. B. III. 1835, S. 248; 2. Ausg. B. I, 1854, S. 474) ausgesprochen worden ist, dem dann zunächst *Hofmann* in „Weissagung und Erfüllung“ (B. I, 1841, S. 216) und weiter *M. Drechsler* in seinem Jesajacommentare (B. I. 1845, S. 174) folgten, letzterer mit der ausdrücklichen Erklärung, dass er nur die Ansicht *Hengstenbergs* weiter ausführe.

7) *Caspari* geht so weit, genau die näheren Umstände bestimmen zu wollen, unter denen Micha alles, was er bis dahin gesprochen hatte, schriftlich zusammenfasste. Er meint, Micha habe wie Jeremia (vgl. Cap. 36) wahrscheinlich sein ganzes Buch (in einem der drei ersten Jahre Hiskias, s. S. 100, vgl. seine „Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaja und zur Geschichte der jesajanischen Zeit“, 1848, S. 60—62) an einem grossen Fest- oder Fasttage im Tempel vor dem Könige und dem ganzen Volke vorgelesen; auf diese Vorlesung beziehe sich Jer. 26, 18 f. S. a. a. O. S. 57, 78 u. 100.



aber der Inhalt seines Buches wirklich zum Theil schon früher, nämlich in der Zeit Jothams und Ahas' <sup>8)</sup>, ausgesprochen worden sei, gehe ausser aus dem Verhältnisse, in welchem Jes. 2, 2—5 zu der nach ihm schon unter Jotham und zwar in der Zeit, als er noch Regent für seinen Vater Usia war <sup>9)</sup>, ausgesprochenen Weissagung Mich. 4, 1—4 stehe, auch aus Stellen wie 5, 9; 1, 5. 13. 5, 11—13. 6, 16 hervor, ohne dass jedoch in diesen Stellen ein stringenter Beweis für die Verkündigung unter Jotham und Ahas zu sehen sei, weil der Prophet auch auf Zustände unter diesen Königen zielen konnte, ohne gerade unter ihnen schon geweissagt, oder, wenn er damals schon geweissagt hatte, ohne damals Geredetes mit in sein Buch aufgenommen zu haben <sup>10)</sup>. — Da aber *Caspari* selbst zugibt, dass sich ein stringenter Beweis auf Grund all dieser Stellen nicht führen lässt, da ferner das Verhältniss von Jes. 2, 2—5 zu Mich. 4, 1—5, trotzdem dass letzterer Abschnitt das ursprünglichere Gepräge trägt, sich doch auf andere Weise als durch directe Entlehnung aus Micha von seiten Jesajas erklärt (s. u. zur Stelle), und vor allem da der Gesamtcharacter der Reden Micha durchaus zu den Zeitverhältnissen der Regierung Hiskias passt (so auch *Caspari* S. 75 u. 79), so dass wohl auch *Caspari* kaum an die Regierungszeit seiner Vorgänger gedacht haben würde, wenn es ihm nicht darum zu thun wäre die Echtheit der Überschrift zu er-

---

8) An die Zeit des Ahas haben wegen der Stellen des Buches, wo von Götzen-dienst die Rede ist, schon vor *Caspari* andere gedacht: *Berthold*, der die ersten Weissagungen, Cp. 1 u. 2, unter Ahas ausgesprochen denkt, dagegen Cp. 3—7 zum Theil wegen 6, 16 in die Regierungszeit Manasse's setzt, und *Fr. Hetwig* (Einige Bemerkungen zu Mich. 3—5, in *Zeitschrift für die luth. Kirche und Theologie*, 1841, S. 3 ff.), der c. 6 u. 7 wegen 6, 16 der Zeit des Ahas, c. 3—5 aber der Zeit Jothams zuweist, S. *Caspari* S. 75, Anm. 76. Auch *Lauffer* meint, dass der Inhalt des Buches die Regierung des Ahas mitumfasst, indem aber auch er *Caspari's* Verlegung von Mich. 4, 1—4 in die Zeit Jothams energisch zurückweist (S. 69). — Betreffs der Verlegung anderer Bestandtheile des Buches Micha in die Zeit Manasses s. u. zu 4, 11—13.

9) Dementsprechend nimmt nun auch *Caspari* (S. 447 f.) an, dass der Ausdruck בְּיָמֵי יִזְחָק in Mich. 1, 1 die Regentschaftsjahre Jothams mit umfasse; die Möglichkeit hierzu sucht er aus einer Vergleichung der Stellen 2 Kön. 1, 17. 3, 1 u. 8, 16 mit einander, sowie aus der von 2 Kön. 15, 1 mit 14, 17. 23 zu erweisen.

10) Dieser Deduction *Caspari's* haben sich *Kleinert* (Theol. homil. Bibelwerk von J. P. Lange. AT. XIX. Theil. Obadiah-Zephaniah. 1868, S. 44), *Keil* (Bibl. Comm. über das AT. III. Theil, 4. Band. Die 12 kl. Proph. 2. Aufl. 1873, S. 299 f.), *Bruston* (Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux, 1881, S. 253, Anm. 1), *Delitzsch* (Jesaja, 3. Aufl. 1879, S. 106) u. a. angeschlossen. Vgl. zB. *Kleinert* a. a. O.: „Zwischen 758—722 ist der verschiedene Inhalt der Intuition des Propheten aufgegangen, unter Hiskia dagegen ist das Bleibende seiner einzelnen Reden in die zwei grossen Reden 1—5. 6—7 zusammengefasst“. Übrigens hat *Bruston* insofern die Ansicht *Caspari's* modificirt, als er zugesteht, dass die Weissagungen des Buches Micha nur unter Hiskia passen; aber deshalb brauche die Überschrift noch nicht ungenau zu sein, da ja die Propheten oft ihre Ideen wiederholt hätten, also auch mehrere von den im Buche Micha ausgedrückten Gedanken zum ersten Male unter Jotham und Ahas ausgesprochen worden sein könnten.

weisen, so müssen wir diesen Versuch einer Rechtfertigung der Zeitangabe der Überschrift als gezwungen<sup>11)</sup> zurückweisen.

Nun tritt zu diesem Befunde aus dem Inhalte des Buches Micha noch ein wichtiges Moment hinzu: die Erwähnung der Zeit Michas und seiner Weissagungsthätigkeit in Jer. 26, 18. Hier ist von Micha dem Moraschthiten die Rede, sofern er lange vor Jeremia bereits den Untergang der heiligen Stadt Jerusalem geweissagt habe: und da die dortselbst angeführten Worte jener Weissagung mit Micha 3, 12 zusammenstimmen, so ist nicht zu bezweifeln, dass der Verfasser des uns vorliegenden prophetischen Buches gemeint ist. Nun heisst es dort ausdrücklich, dass dieser Micha geweissagt habe zur Zeit Hiskias, des Königs von Juda. — Man muss sich hüten, dieser Angabe allzugrosses Gewicht beizulegen. Obwohl sie sich innerhalb einer geschichtlichen Erzählung findet, darf sie doch nicht im strengen Sinne des Wortes als historische Angabe über die Zeitdauer der Wirksamkeit Michas angesehen werden<sup>12)</sup>. Dass die Alten von Jerusalem zu Jeremias Zeit, da keiner Michas Zeitgenosse gewesen sein kann (gegen *Caspari* S. 64, Anm. 71), ihre Erkenntniss aus Tradition geschöpft haben (*Caspari* und nach ihm *Laufer*), kommt dabei nicht in Betracht — denn bei einem verhältnissmässig so geringem Zeitraume von etwa 110—120 Jahren kann man auch von der mündlichen Tradition genaue Angaben erwarten —; wohl aber dies, dass die Angabe über die Zeit des Propheten in Rücksicht auf das besondere, allein in Betracht kommende Weissagungswort gewählt ist<sup>13)</sup>, indem es galt, neben der Unterscheidung dieses Micha von anderen Propheten gleichen Namens, die wie Micha der Sohn Jimla's (s. u. S. 209) zu anderer Zeit gelebt hatten, welcher Zweck übrigens schon durch die Hinzufügung „des Moraschthiten“ erreicht wird, zugleich die äusseren Verhältnisse anzugeben, unter denen und — zum Theil wohl auch — durch welche veranlasst jener

11) *Caspari* scheut unter anderm auch vor der Consequenz nicht zurück, anzunehmen, dass auch der Ausspruch Mich. 3, 12, weil er vor der Weissagung in 4, 1—4 steht, von Micha bereits in Jothams Zeit ausgesprochen worden sei, derselbe habe aber erst unter Hiskia, von neuem ausgesprochen, einen tiefen Eindruck gemacht (a. a. O., S. 447). Wie unnatürlich diese Annahme ist, lehrt der Augenschein.

12) Falsch ist es deshalb auch, wenn *Hitzig* z. St. sagt, dass bei Jeremia die prophetische Thätigkeit Michas auf die Periode Hiskia's eingeschränkt werde, indem er noch hinzufügt: „Die Überlieferung weiss es nach Jer. 26, 18f. nicht anders, als dass Micha unter Hiskia lebte und versetzt deshalb auch den Ausspruch 3, 12 unbedenklich in jene Zeit“.

13) So auch *Rosenmüller*, S. 4f., der ausdrücklich sagt, dass in Jeremia nur das Orakel Mich. 3, 12 als unter Hiskia verkündigt gemeint sei, wogegen diejenigen, die dasselbe dort bei Jer. anführen, nicht etwa genau angeben wollten, wann Micha prophetisch thätig gewesen sei. *Justi* schwankt zwischen der in der vorigen Anmerkung als falsch bezeichneten Auffassung und dieser richtigen, indem er S. 3 sagt: „Die Ältesten führen an, dass Micha unter Hiskia geweissagt habe. Hiermit wollen sie entweder andeuten, dass er unter Hiskia zu weissagen angefangen habe, oder dass das von ihnen angeführte Orakel unter diesem Könige ausgesprochen worden sei. Auf das letztere scheint der 19. Vers zu führen. — Vgl. noch *Caspari* S. 63f.“

Micha bereits den Untergang Jerusalems geweissagt hatte: die drohenden politischen Verhältnisse in den ersten Jahren der Regierung Hiskias. Diese Thatsache bleibt in Kraft, auch wenn man meint, dass die Notiz bei Jeremia direct durch das Buch Michas beeinflusst sein könne (*Lauffer*). Denn wenn der Inhalt desselben in Betracht kommt, so würden wir nach dem Zusammenhang der Stelle bei Jeremia eher annehmen haben, dass die Zeitangabe dort auf eine specielle Berücksichtigung der aus Micha citirten Stelle 3, 12 zurückgeht, zumal da bei auch nur oberflächlicher Betrachtung die Zeit, aus welcher die Stelle 3, 12 stammt, sich zugleich als die Zeit der Anfangsweissagungen des Buches erweist, worin gleichzeitig eine Bestätigung der eben ausgesprochenen Ansicht liegt. Wenn dagegen die als ursprünglich gedachte Überschrift von Einfluss auf die Zeitnotiz in Jeremia gewesen sein soll, so liesse sich nicht einsehen, warum dieselbe nicht hätte ganz mitgetheilt werden sollen, während jedwede Beschränkung auf den Namen Hiskia wieder nur durch Rücksicht auf die mitgetheilten Weissagungsworte erklärt werden kann.

Können wir somit kein allzugrosses Gewicht auf die Zeitangabe in Jer. 26 legen, so wiegt sie doch mehr als die Überschrift. Nun braucht dieselbe nicht ohne Weiteres und ganz eine spätere Hinzufügung zu sein<sup>14</sup>); immerhin müssen wir nach Analogie ähnlicher Fälle einen späteren Eingriff in ihren Wortlaut annehmen, und ein solcher ist auch von seiten der Sammler leicht für möglich zu halten. Es gehört zu den allgemein anerkannten Ergebnissen der alttest. Kritik, dass in der Überschrift bei Hosea die zeitliche Angabe „in den Tagen Usias, Jothams, Ahas', Hiskias, der Könige Juda's [und]“ ein jüngerer Zusatz — wahrscheinlich von der Hand des resp. der Redactoren der Sammlung der 12 kleinen Propheten — ist, theils um durch diesen Zusatz den Anfang des Hosea, des ersten der 12 kleinen Propheten, dem Anfange Jesaja's, dem ersten der grossen Propheten, conform zu machen, theils um durch diesen Umfang der Prophetenwirksamkeit Hoseas dessen Stellung an der Spitze des Buchs der 12 Propheten zu rechtfertigen<sup>15</sup>). Nun hat zwar weder die Angabe in Jer. 26, 18

14) Dies nimmt *Hartmann* S. 8 an, der zugleich folgende Erklärung für die Entstehung der von einem später lebenden Sammler hinzugefügten Überschrift giebt: „Vielleicht wusste der unbekannte Urheber jener Inschrift aus einer zuverlässigen Quelle, dass Micha unter Jotham, Ahas und Hiskia gelebt hatte, welches gar füglich mit der angenommenen Hypothese bestehen kann, nach der er erst unter Hiskia öffentlich aufgetreten sein soll, und setzte, weil im 1. Cap. von Samarien und Jerusalem vorzüglich die Rede ist, die Worte *אשר הזה על שמרון וירושלם* hinzu.“ Das Letztere nehmen auch *Ewald* und *Kuenen* an.

15) Jedenfalls im Hinblick auf die Überschrift Hosea 1, 1 vermisst *Kimchi* Mich. 1, 1 die Erwähnung der Könige des nördlichen Reiches; er fügt deshalb zu den Bibelworten „in den Tagen der Könige . . . von Juda“ hinzu: „und in den Tagen der Könige von Israel, welche zu jener Zeit lebten“ und bemerkt weiter: „es ist so als ob er sie erwähnt hätte“, sei es, dass er annahm, dass dies in den Worten *אשר הזה על שמרון וירושלם* zugleich mit angedeutet sei, sei es, dass er meinte, es sei nicht nöthig gewesen, ausser den Königen Judas zur zeitlichen Bestimmung noch die gleichzeitigen Könige Israels aufzuführen. Natürlich erklärt sich die Angabe der Zeit nur nach Königen des südlichen Reiches von selbst

allein, d. h. ohne Berücksichtigung des Inhalts des Weissagungsbuches, ein solches Gewicht, um die Angabe der Überschrift unglaublich zu machen<sup>16)</sup>, noch lässt sich dies aus einer Vergleichung der Namensformen מִיכָה bei Jer. (nach Ketib u. LXX) und מִיכָה in der Überschrift (vgl. noch מִיכָה 2 Chron. 34, 20 gegen 2 Kön. 22, 12) folgern, insofern man meint, dass die letztere als die kürzere, weil abgenutzte auf eine spätere Zeit hinweise; denn einerseits ist die Überlieferung des Textes des AT. keine in derartigen Kleinigkeiten so exacte, dass wir darauf unter allen Umständen Schlüsse auf die Entstehungszeit ziehen dürften, und andererseits ist anzunehmen, dass beide Formen auch im Sprachgebrauche der Israeliten neben einander gebraucht wurden<sup>17)</sup>, was auch die Überlieferung, soweit dieselbe zuverlässig ist, bestätigt, da Ri. 17, 5. 8 מִיכָה neben מִיכָה 17, 1. 4; 2 Chron. 18, 14 מִיכָה neben מִיכָה V. 7; 34, 20 מִיכָה neben מִיכָה 2 Kön. 22, 12 (vgl. noch 2 Chr. 18, 8 מִיכָה Ketib); Neh. 12, 35 מִיכָה neben 11, 17 מִיכָה (vgl. מִיכָה Jer. 1, 1 neben מִיכָה 27, 1. 28, 5. 10. 29, 1) vorkommt, also die Schreibung völlig schwankt und nicht an einzelnen Personen oder Zeiten bestimmte Formen haften. Noch viel weniger lässt sich aber mit *Laufer* sagen, das Wort Micha 3, 12, das doch sicher im Anfange der Regierungszeit Hiskias gesprochen worden ist, müsse, um den Eindruck auszuüben, den es ausgeübt hat, von einem Propheten verkündigt worden sein, der schon bekannt war, der also schon eine Zeit lang unter dem Volke des Reiches Juda gewirkt haben müsse. Denn auf der Seite des Propheten die innere Überzeugung in Gottes Namen und Auftrage zu reden (vgl. 3, 8), auf der Seite des Volks aber der Glaube an die Offenbarungen Gottes durch den Mund der Propheten lassen den Eindruck einer prophetischen Predigt keineswegs von dem Alter und Ansehen eines Propheten abhängig erscheinen.

Da nun jeder Grund hinwegfällt, der für die unbedingte Glaubwürdigkeit der Überschrift geltend gemacht worden ist, so bleibt nur

daraus, dass Micha in diesem als Prophet wirkte, wie eben deshalb in der Überschrift zu Hosea nach ihrer ursprünglichen Fassung nur die Könige des nördlichen Reiches genannt waren.

16) Umgekehrt meint *Caspari* S. 96 (und nach ihm *Kleinert* S. 44), die Überschrift werde durch die Erwägung verbürgt, dass ein Späterer gewiss, wenn er das Buch hätte mit einer Überschrift versehen wollen, die Angabe bei Jeremia beachtet hätte.

17) Dass die Form מִיכָה jüngeren Ursprungs ist, darf natürlich nicht (mit *Caspari* S. 11) bestritten werden; nur darf man daraus keine Schlüsse auf das Zeitalter der Träger dieses Namens ziehen, da eben die Form מִיכָה schon relativ früh sich im Volke eingebürgert zu haben scheint. Schon *Hitzig* hat darauf hingewiesen, dass die Schreibung מִיכָה sich nicht für späteren Ursprung der ganzen Überschrift geltend machen lässt, indem auch er auf Ri. 17, 5 f. vgl. mit V. 1 n. 4 hinweist. — Vielmehr wird Jer. 26, 18 mit dem Ketib מִיכָה zu lesen sein; denn wahrscheinlich haben die Masoreten nur zu dem Zwecke, um die Identität des bei Jer. erwähnten Micha mit dem Verfasser des Weissagungsbuchs hervorzuheben, im Keri die Lesung מִיכָה bevorzugt (s. *Caspari* S. 2, nach ihm zB. auch *Laufer* S. 64 und in *Herzogs Prot. Realencyklopädie*, Art. Micha von Nägelsbach, in der 2. Aufl. von *Volck* revidirt, 2. Aufl. B. 9, S. 741). — Vgl. noch betreffs der verschiedenen Personen dieses Namens die Aufzählung bei *Caspari* S. 3, A. 4.



der Inhalt des Buches selber übrig; dieser aber zeugt, wie wir bereits gesehen haben, nur für eine Wirksamkeit unter Hiskia resp. von den ersten Regierungsjahren dieses Königs an weiter hinab. Da nun die übrigen Angaben der Überschrift keinen Grund zu einer Verdächtigung ihrer Echtheit darbieten<sup>18)</sup>, so ist es am geratheusten innerhalb der Überschrift eine gleiche Interpolation wie bei Hosea, zum Zwecke der Übereinstimmung in den Überschriften, anzunehmen und die ganze Zeitangabe, nicht aber etwa nur die Worte ה'ק"ט sammt dem folgenden ;, als spätere Einschaltung der Sammler resp. Redactoren dieser Weissagungen anzusehen<sup>19)</sup>. Doch muss man sich mit *Roorda* klar machen, dass in solchen Sachen zu einer Sicherheit im Urtheile überhaupt nicht zu gelangen ist<sup>20)</sup>. Aus dem nämlichen Grunde lassen wir auch die

---

18) *Arnaud* (Étude sur le prophète Michée, 1882, S. 67) meint, man habe die Überschrift beanstandet, weil sie eine Prophezeiung über Samarien und Jerusalem ankündige, während in Wirklichkeit nur in den ersten 6 Versen von Cp. 1 von Samarien die Rede sei und der sonstige Inhalt ausschliesslich Jerusalem betreffe. Aber Niemand hat darauf den Nachweis der Unechtheit der ganzen Überschrift gründen wollen; vielmehr handelt es sich bloss darum, ob diese Überschrift sich nur auf die unmittelbar folgende Weissagung (Cp. 1 resp. Cp. 1. u. 2) bezieht oder zu dem ganzen Buche gehören soll. In letzterem Falle wäre sie freilich auffallend und *Ewald* (s. o. Anm. 14) hat deshalb gemeint, dass diese Angabe des Inhalts „nur als Meinung eines alten Lesers verständlich werde, welcher Samarien vorn im Buche erwähnt sah“; aber diese Annahme ist nicht unbedingt nothwendig, da sich immerhin denken liesse, dass diese Angabe echt sein könnte, besonders wenn man die ursprünglich nur auf Cp. 1 bezügliche Überschrift als Überschrift für das ganze Buch belassen hätte. Dagegen liegt im ersteren Falle gar kein Grund zum Zweifel vor, da alsdann die Überschrift besagen soll, dass das Gericht, welches zunächst Samarien treffen wird, auch Jerusalem bedroht.

19) So auch *Roorda* (*Orientalia* I, p. 68 und wiederholt im Commentarius in *Vaticinium Michae*, p. 6), *Hitzig* (*Kl. Proph. z. St.*: „Der Unechtheit verdächtig bleibt somit nur die Zeitangabe, welche mit jener ersteren Hos. 1, 1 auch die Formation יחזקיה gemein hat“) u. a.

20) Es sei hier noch erwähnt, dass *Roorda* im ersten Bande seiner *Orientalia* (S. 79 ff.) die Behauptung aufgestellt hatte, auch die ersten 5 Capitel unseres Jesajabuches seien von dem Propheten Micha verfasst, der diese Weissagungen gleichfalls zur Regierungszeit Hiskias, aber einige Jahre später verkündigt habe. *Roorda* hat diese Ansicht auch gegenüber den Einwendungen *Kuenens* (in dessen *Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*. Leiden 1863. B. 2, S. 58 ff.) festgehalten (*Comm.* p. 5 f.). Gegen die Einwendung *Kuenens*, dass die Eingangsworte von Jes. Cp. 2 keinesfalls sich nur auf das Orakel beziehen könnten, das in den drei nächsten Versen folgt, da dieses Orakel nicht eine Weissagung „über Judäa und Jerusalem“, sondern „über die Zukunft der Heiden“ sei, erwidert er, dass doch sicherlich sowohl Jes. 2, 2—4 als Micha 4, 1—3 dieses Orakel als eine glänzende Weissagung des zukünftigen Glückes und Friedens des Judäischen Staates im Gegensatze zu der vorhergehenden Weissagung schlimmer Unglücksfälle citirt werde; gegen den Einwand, dass der Inhalt von Cp. 1 nicht derselben Zeit angehören könne wie der der folgenden vier Capitel, da das nach Cp. 2—5 zukünftige Unglück in Cp. 1, 5—9 als schon gegenwärtig beschrieben werde, verweist er auf seine Bemerkungen zur Auslegung jener Capitel (*Orientalia* I, 82 ff.) und bemerkt noch, dass dieselben neuen Strafen, die in Cp. 2 ff. dem Staate angedroht werden, auch schon Cp. 1, 24 ff. angekündigt werden; gegenüber der Behauptung, dass Cp. 2 ff. nicht auf die Regierungszeit Hiskias passten, weil der Prophet dort über die Üppigkeit und den Stolz der Reichen klagt, wirft er die Frage auf, ob etwa anzunehmen sei, dass

Erklärung dahingestellt, welche *Hitzig* (Kl. Proph. 4. Aufl. S. 191) für die Entstehung der Zeitangabe in der Überschrift gibt. Nach ihm „geht aus der Stelle, welche Micha im hebr. und griech. Kanon einnimmt, hervor, dass man ihn für jünger als die noch unter Usia weissagenden Amos und Hosea ansah; während aber Hiskia durch Jer. 26, 18f. gegeben war, steht für Micha 4, 1—3 die Parallele im Anfange des Buches Jesajas, der noch unter Usia aufgetreten. Man ging also über Hiskia hinauf, wegen geringer Zahl der zu vertheilenden Abschnitte nicht bis Usia, sondern nur zu Ahas und Jotham, in deren Zeit man die beiden ersten Orakel einweisen mochte, während Cp. 3 kraft des 12. Verses mit den folgenden unter Hiskia fiel“<sup>21)</sup>.

Im Anschluss an diese Erörterung über die Echtheit der Überschrift möge zum Schlusse noch die Frage aufgeworfen werden, in welchem Verhältnisse die Anfangsworte der Weissagung Micha 1, 2 מִיכָה בֶּן-יִמְלָא zu den 1 Kön. 22, 28 sich findenden gleichlautenden Worten, die als Anfangsworte einer Weissagung des älteren, oben S. 205 erwähnten Propheten Micha, des Sohnes Jimla's, eingeführt werden, stehen. Nach *Hitzig*, *Keil*, *Kleinert* u. a.<sup>22)</sup> hätte der Moraschthit Micha diesen Ausruf dem älteren Micha entnommen. Aber Micha 1, 2 ist die Wendung, ähnlich wie in Jes. 1, 2, durch den ganzen Zusammenhang bedingt, wird also einen ursprünglichen Bestandtheil der Weissagung bilden und nicht ein blosses Citat sein. Dagegen sind die Worte im Königsbuche nur deshalb, und zwar ganz lose, angefügt, weil der, welcher diese Einschaltung vornahm, augenscheinlich den älteren Micha für den Verfasser unseres Weissagungsbuches hielt, welches er somit durch die Anfangsworte wie durch eine Art Abbréviatur (vgl. zB. אֵלֶּה שְׁמֵי ל' für Exodus) würde bezeichnen wollen, indem er vielleicht speciell der Ansicht war, dass die auf jene Anfangsworte im Buche Michas folgende Weissagung eben die sei, welche der ältere Micha bei der 1 Kön. 22 geschilderten Situation gesprochen habe, obwohl beide Propheten gleichen Namens durch mehrere Generationen

zur Zeit Hiskias in Jerusalem keine Reichen gewesen seien, zumal da Micha auch in seinem Buche (6, 12) die Reichen tadele; und dem letzten Einwande *Kuenens*, dass der Verfasser der ersten fünf Capitel in unserem Jesaja in directem Gegensatz zu Mich. 3, 12 zwar sehr schwere Unglücksfälle erwartet, aber doch nie an dem Heile Zions verzweifelt habe, setzt er entgegen, dass dies allerdings auf Grund von Jes. 1, 24. 25. 30. 31. 3, 1ff. 17—26. 4, 4. 5. 6 zu bezweifeln sei, da nach diesen Stellen die Erwartung einer Verschönerung der Stadt und der Burg von Jerusalem bei dem Verfasser nicht vorausgesetzt werden könne. Aber indem wir davon absehen, diesen Gründen *Roorda's* andere entgegenzustellen, thun wir dies aus der Überzeugung, dass sich derartige nur in die Luft gebaute Hypothesen ebenso wenig mit Evidenz erweisen lassen als die Begründung derselben in allen Punkten widerlegt werden kann.

21) Ähnlich *Ewald*, Proph. des alten Bundes, z. St.: „Der Sinn der Angabe kann, verglichen mit der ähnlichen Jes. 1, 1, nur der sein, dass Micha erst nach Usia wirkte, also jünger als Jesaja war: und so ist sie nicht ohne Grund“. — Vgl. noch über die Entstehungszeit der Überschrift *Ewald* a. a. O., 2. Aufl., S. 76f.

22) Dagegen nimmt *Steiner* (*Hitzig's* Kl. Proph.<sup>4</sup>, S. 192) Abhängigkeit jenes geschichtlichen Abschnitts 1 Kön. 22 (vgl. V. 11. 24. 22f, mit Micha 4, 13. 14. 2, 11) vom Michabuche an.

von einander geschieden waren<sup>23)</sup> (so *Rosenmüller*, Scholia in Vetus Test., P. VII, Vol. III, p. 8f.; *Nöldeke* in Schenkels Bibellexicon, IV, 211 u. a.). Dies geht aus der ganzen Art der Einführung („und er sprach: Höret ihr Völker alle“) hervor; darnach können die Worte unmöglich den Schlusssatz der prophetischen Predigt des älteren Micha bilden, sondern sie sind ein Zusatz des Redactors unserer Königsbücher zu der ursprünglichen Erzählung, indem dieser eben durch die im Zusammenhange des geschichtlichen Berichtes ganz müssige Einschaltung sagen wollte: dieser Micha ist auch zugleich der, welcher die Weissagungsreden hielt und verfasste, die mit den Worten beginnen: Höret, ihr Völker alle. Wenn der Redactor unserer Königsbücher aber die Worte שמעי עמים כלם als Anfangsworte des Weissagungsbuches Micha's kannte, so schliesst dies nicht etwa das Vorhandensein einer Überschrift des prophetischen Michabuches zu seiner Zeit aus, weil man annehmen könnte, dass beim Vorhandensein der uns vorliegenden Überschrift jene Verwechselung nicht möglich gewesen wäre; sondern eben durch diese Überschrift wusste er, dass der Verfasser des mit jenen Worten beginnenden Weissagungsbuches ein Prophet Namens Micha war. Dagegen würde es wohl allerdings gegen die Ursprünglichkeit der Zeitangabe sprechen, da bei dem Vorhandensein dieser die Verwechselung des zu Hiskias Zeit lebenden mit dem zu Ahabs u. Josaphats Zeit wirkenden Micha unmöglich oder wenigstens sehr unwahrscheinlich wäre<sup>24)</sup>.

## Cap. II, V. 12. 13.

Bei der Behandlung dieser zwei Verse handelt es sich in erster Linie um den Zusammenhang mit dem Vorausgehenden. Ist ein solcher vorhanden oder nicht? Das einzige Mittel einen Zusammenhang mit dem Vorausgehenden nachzuweisen besteht darin, dass man sie als Worte der in V. 11 erwähnten falschen Propheten, also als eine schmeichlerische, glückverheissende und darum das Volk irreleitende Weissagung auffasst. Dies haben *Ibn Esra*, *Struensee*, *Hezel*,

---

23) Die Identität beider Micha wurde auch später in der Kirche trotz der grossen Zeitdifferenz allgemein angenommen, so von *Hier.* (ad Paulin.), Pseudo-Dorotheus (in der Synopsis de vita et morte prophetarum), Pseudo-Epiphanius (*περὶ τῶν προφητῶν*), Isidorus von Sevilla (l. VII. Orig. u. Etym. c. 8); vgl. hierzu noch *Caspari*, a. a. O., S. 51, Anm. 58.

24) Nach *Cheyne* (zu Mich. 1, 2) wäre der Zusatz 1 Kön. 22, 28 die Interpolation eines unüberlegten Abschreibers, weil dieser die Propheten Micha und Michaja verwechselt habe; und auch *Robertson Smith* (Art. Micha in Encycl. Brit. B. 16, S. 224 Anm.) spricht von einer Einschaltung in den masor. Text, während *Nöldeke* nur sagt, dass die Worte keinen Theil der ursprünglichen Erzählung bilden, es also ungewiss lässt, ob er die Einschaltung dem Redactor oder einem Abschreiber zuschreibt. An der Sache ändert diese Annahme *Cheyne's* nichts.

*J. D. Michaelis*, *Hartmann* (S. 14 u. 96), *Rückert*, *Ewald*, *Hofmann* (Schriftbeweis II, 2. S. 534), *Roorda* und *Kleinert*<sup>1)</sup> gethan. Aber schon *Hitzig* und *Maurer* haben nachgewiesen, dass die Rede jenes falschen Propheten durch die vier Worte *לֹא יִשְׁכַּח לְךָ לִנְיֹן וְלִשְׁכָּרָה* abgeschlossen ist und keine Fortsetzung erwarten lässt, wie dies auch aus dem Nachsatze *הָיָה מִשְׁרָה הָיָה מִשְׁרָה* hervorgeht. In der That scheitert jene Annahme — abgesehen vom Inhalte, von dem weiter unten die Rede sein wird — schon daran, dass die letztgenannten Worte von V. 11 nicht, wie *Kleinert* will, bedeuten können: „und würde weissagen diesem Volk (*הָיָה* mit part. zum Ausdrücke der Dauer der Handlung, s. *Ewald* § 168c)“, so dass man darauf in Oratio directa eine derartige Lügen-Weissagung erwarten müsste. Denn dies müsste unbedingt *לֹא יִשְׁכַּח* heissen<sup>2)</sup>, weil in diesem Falle das *הָיָה* mit dem Particip *מִשְׁרָה* zusammen nur eine Consecutio periphrastica für das einfache Zeitwort *הָיָה* bildet<sup>3)</sup>. Da aber *הָיָה* als Genetiv mit *מִשְׁרָה* verbunden ist, dieses also im stat. constr. steht, so kann dieses letztere eben nur als Substantiv gebraucht sein, um als Bezeichnung für einen Propheten zu gelten (ähnlich wie *הָיָה*, *רֹאֶה*), indem hier die Wahl des Zeitwortes durch den Zusammenhang bedingt ist (vgl. auch die Verwendung von *הָיָה* in V. 6 im Sinne von „predigen, weissagen“). Aber auch die Berufung auf V. 7f., wo auf das Particip *בֵּית הַמִּשְׁכָּה* die Oratio directa folgt, ist nicht stichhaltig; denn dort macht die directe Rede den Inhalt des gewissermassen als Überschrift gegebenen *הָיָה* (= „o was geredet wird im Hause Israels!“) aus, während hier das substantivirte Particip *מִשְׁרָה* „Weissager“ einer näheren Ausführung nicht bedarf, um so weniger, als die Andeutung des Inhalts der Weissagung bereits in V. 11 vollständig abgeschlossen ist. In Anerkennung dieser Thatsache, welche durch den Einwand *Roorda's*, die Worte des fal-

1) *Ibn Esra* bemerkt zu V. 11: „Siehe, ihr befehlt den Propheten Gottes, dass sie nicht weissagen sollen, euch zurechtzuweisen: vielleicht bekehrt ihr euch zum Herrn und werdet nicht vertrieben aus eurem Lande, wie ihr die Weiber vertreibt“ (V. 9); und siehe, wenn ein Mann käme, der mit Lügenworten weissagte und zu euch spräche: „trinkt und freuet euch, sagt der Herr, denn ihr werdet ruhen können an eurem Orte, und die, die unstät und flüchtig sind, werden zurückkehren an ihren Ort“, wie es nachher heisst: „ich will euch sammeln u. s. w. (V. 12) und ihr sollt alle vereinigt sein, dann würde er ein Wahrsager dieses Volkes, d. h. für euch, sein, wenn er so spräche“. — *Struensee* und *Hezel* haben diese Deutung nur reproducirt: „wenn er (um dem Volke zu schmeicheln) spräche: ich will euch versammeln, so würde man ihn als Propheten anerkennen“, fast ebenso *Michaelis* und die Übrigen.

2) Über die erleichternde Lesart *לֹא יִשְׁכַּח*, die sicher nur den Anstoss beseitigen will, dass das substantivisch gebrauchte *מִשְׁרָה* „Wahrsager“ mit dem Genetiv verbunden ist, s. o. S. 58.

3) Die von *Kleinert* angeführten Stellen V. 8 *שִׁבְיָה מִלְחָמָה* und Ps. 30, 4 *יִזְכְּרֶה בִּי* (nach dem Ketib) und Hab. 2, 15 *מִשְׁכָּה רֵעָה* sind schon um deswillen anderer Art, weil die dort sich findenden Participien nicht substantivirt gebraucht werden. Ferner kommen die beiden letzten Beispiele nicht in Betracht, weil das *הִשְׁקָה* und auch *זָרַר* als Zeitwort der Bewegung mit dem Accusativ construiert werden. Bei *שִׁבְיָה מִלְחָמָה* „abgewandt vom Kriege“ (vgl. *שָׁבַי פָּשַׁע* Jes. 59, 20 „die sich vom Frevel abwenden“) ist aber *מִלְחָמָה* Genetiv der Specification; vgl. noch Ges. § 135, 1. Anm.



schen Propheten sollten in V. 12f. nicht etwa fortgesetzt werden (im Anschluss an die Andeutung לַיְיָ וְלַשֹּׁמֵרִים), sondern es werde eben der Prophet nun nach seiner Selbstaufforderung in V. 11 als zum Volke redend eingeführt, nicht beseitigt wird, hat *Ewald* angenommen, dass die Worte von V. 12f. ursprünglich gar nicht in den Zusammenhang gehörten, sondern nur von Micha als Worte der Lügenpropheten des Beispiels wegen an den Rand geschrieben worden seien, von wo sie dann durch einen Abschreiber in den Text eingesetzt worden seien. In der That wird man mit *Ewald* zugeben müssen, dass „der Zusammenhang sie nicht nothwendig verlangt und sie dazu den Strophenbau stören“. Aber der Annahme, dass V. 12f. eine Lügenweissagung enthielten, steht auch der Inhalt selbst entgegen. Denn dieser ist durchaus dem Inhalte und der Ausdrucksweise von Weissagungen wahrer Propheten analog (vgl. zB. Hos. 2, 2 und Jes. 11, 11--16) und entspricht auch der Ausdrucksweise und der Anschauung von Micha selber (vgl. 4, 6. 5, 6. 7 nach *Robertson Smith*, *Hitzig* und *Cheyne*), wie auch schon *Hofmann* (Weissagung und Erfüllung I, 212) gegen *Ewald* eingewendet hat (s. Weiteres unten S. 216f.).

Man hat deshalb besonders früher gemeint, dass diese Weissagungsworte nur an die falsche Stelle gerathen seien, so dass also ihre gegenwärtige Stellung nicht dem Micha selbst, sondern einem späteren Redactor zuzuweisen sei<sup>4)</sup>. Es gibt eine besondere Schrift von *Carl Gottlieb Anton* (Görlitz 1812, S. 13; s. o. S. 7), welche den Zweck hat zu zeigen, dass V. 11 vor V. 6 zu setzen sei<sup>5)</sup>; denn nach Beseitigung von V. 11 schliesse sich V. 12f. leicht und gut an V. 10 an, indem auf die schlimmen Drohungen in V. 10 nach der Weise der Propheten die Verheissung von V. 12f. unmittelbar folge. Auf dasselbe wollen auch schon *Dathe*<sup>6)</sup> u. a.

4) Von den Neueren meint *Cheyne*, dass V. 12f. vielleicht von einem späteren Herausgeber an einen falschen Platz eingesetzt seien, ohne dass er Vermuthungen über den richtigen Platz, an dem sie ursprünglich standen, aufstellt. Ebenso *Robertson Smith*, *The prophets of Israel*, 1882, S. 427 und *Encycl. Brit.* B. 16, S. 225.

5) Als Grund für diese Umstellung von V. 11 gibt *Anton* an, dass der Inhalt dieses Verses Worte der falschen Propheten in dem folgenden Verse erwarten lasse (s. hiergegen das oben Gesagte), welche eben in V. 6 enthalten seien. *Anton* meint, dass sich nach dieser Anordnung für V. 5. 11 u. 6 ein passender Zusammenhang ergibt; denn der Prophet, der bis V. 5 Schlimmes geweissagt hat, fügt dann hinzu: „si quis ventosus, qui vana mentiatur, (dicat,) se vobis pro vino et sicera vaticinari velle, is erit vates huic populus gratus. Ne ploretis, vaticinabuntur (sc. eius modi homines vani). Etiam si non plorent, tamen ignominia non liberabuntur.“

6) *Dathe* bemerkt S. 86, dass auch bei der gewöhnlichen Reihenfolge der Verse in unserem Texte sich ein unschwieriger Zusammenhang mit dem Vorausgehenden ergebe, da sich auf die Drohung der Wegführung in ein anderes Land in V. 10 nach bekanntem prophetischem Brauche die Verheissung einer dereinstigen Rückkehr anknüpfe; aber freilich sei es vorzuziehen, V. 11 nach V. 6 statt nach V. 10 zu lesen. Und *Bauer* (in den *Animadversiones criticae* S. XVI), der *Dathe's* Ansicht erwähnt, zieht es vor, V. 11 als ein Fragment einer anderen Rede des Propheten anzusehen, das hier am falschen Orte eingeflickt sei; er verzichtet also

hinaus, dass nur diese V. 6 als ursprünglich hinter V. 11 stehend ansahen <sup>7)</sup>).

Die Frage aber, ob die Worte von V. 12f. wirklich von Micha stammen und ob sie schon ursprünglich, sei es von Micha sei es von dem Sammler, an diese Stelle gesetzt seien, lässt sich nur beantworten, wenn man über den Inhalt der Worte im Klaren ist. Von denjenigen, welche annehmen, es seien Worte der Lügenweissagung des falschen Propheten, findet zB. *Roorda* folgenden Sinn und Zusammenhang darin: der falsche Prophet leugne nicht, dass zu befürchten sei, es könnten die Feinde nach der Zerstörung Samariens auch in das Reich Juda einbrechen und Jerusalem belagern, doch füge er, um die Gunst des Königs und des Volkes zu gewinnen, mit Nachdruck hinzu, trotzdem werde Jerusalem nicht erobert werden, sondern die Feinde würden gezwungen sein, die Belagerung aufzuheben, denn unzählige Kriegerschaaren würden zum Schutze der Mauern der Stadt zusammenströmen und vom Könige geführt die Feinde zurückschlagen, und Gott selbst werde aus Liebe für sein Volk für sie kämpfen. Sehen wir dagegen die Worte unbefangen und ohne Rücksicht auf jenen angenommenen Zusammenhang mit V. 11 an, so ergibt sich in Kürze etwa folgender Sinn: das wiedervereinigte Gottesvolk wird sich [im fremden Lande] zusammenfinden und sich wegen seiner grossen Menge eng zusammendrängen, der Schafherde gleich, wenn sie in die Hürde zusammengebracht wird oder wenn sie sich auf der Trift eng zusammendrängen, weil Menschen nahen, die sie nicht wie ihren Hirten kennen; vor ihnen her aber wird ein Wegbahner ziehen, der diese Schaaren hindurchbrechen lässt durch den Mauerring der feindlichen Heiden. Ist dies der Sinn der Weissagungsworte, so ist es eine Verheissung zukünftiger Zusammengehörigkeit trotz des Widerstrebens der Feinde, die mit dem Vorausgehenden in keinem Zusammenhange steht. In der That lässt

darauf, V. 11 in einem anderen Zusammenhange innerhalb des Michabuches unterbringen. — Bemerkt sei noch, dass *Laufer* S. 28 meint, dass V. 11 besser im folgenden Capitel an seinem Platze zu sein scheine.

7) Will man den obigen Muthmassungen über den ursprünglichen Platz von V. 12 u. 13 noch eine neue hinzufügen, trotzdem, dass sich hinsichtlich solcher Hypothesen etwas Sicheres oder auch nur Wahrscheinliches nicht ausmachen lässt, so könnte man daran denken, dass diese Verse ursprünglich vor 4, 8 standen. Sie passen dort nicht bloss durchaus in den Zusammenhang, indem sie sich an die sinnverwandten Verse 6 u. 7 eng anschliessen — um so mehr, als die bildliche Redeweise in V. 6f. auch von den Schafen hergenommen ist, die entweder hinken oder sich von der Herde verirrt haben (vgl. noch V. 8 den Heerdensturm) — und zu V. 8 gut überleiten, sondern es würde sich auf diese Weise auch erklären, warum das, wenn וְהָיָה אֵלֶיךָ auszuschneiden ist (s. o. S. 76f.), ursprünglich für sich stehende Perfectum בָּרָאָה in futurischem Sinne stehen konnte und warum man auch, wenn V. 8 nach Wegfall der vorausgehenden Verse (d. i. jetzt 2, 12f.) isolirt worden war, das Bedürfniss empfand, den futurischen Sinn des בָּרָאָה durch Hinzufügung von וְהָיָה sicher zu stellen. — Nachträglich lese ich, dass *Steiner* (nicht *Hitzig*, wie *Orelli*, Die alttest. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, 1882, S. 344, Anm. 3, sagt) 2, 12f. hinter 4, 8 setzen wollte. In diesem unabhängigen Zusammentreffen liegt eine Gewähr, dass 2, 12f. am besten in den Gedankengang von 4, 6—8 hineinpasst.

sich bei ruhiger Erwägung nicht verkennen, dass alle Angaben über einen vermeintlichen Zusammenhang ihren Grund nicht in dem Inhalt selber haben, sondern nur in dem Wunsche, einen solchen Zusammenhang nachzuweisen.

Deshalb hat man die Worte als eine für sich stehende Weissagung und zwar als Verheissung gefasst, indem man, um die Stellung derselben an ihrem gegenwärtigen Platze zu erklären, sagte, dass eben Micha den unvermittelten Übergang von Drohungen zu Verheissungen liebe. So als Verheissung<sup>8)</sup> fasst die Worte schon der Targumist, der sie auf die Wiederkehr aus Babylon und auf Serubbabel bezieht; ihm sind gefolgt *Dathe, Bauer, Rosenmüller* (S. 109 u. 115), *Justi, Umbreit, Maurer, Hitzig, Keil, Reuss, Bruston* (S. 254), *Lauffer, Cheyne* u. a., indem *Reuss, Keil* und *Bruston* darauf hinweisen, dass hier ein plötzlicher Übergang wie Hos. 2, 1 stattfindet (*Keil* vergleicht noch Hos. 6, 1. 11, 9) und indem zB. *Umbreit, Hitzig, Maurer, Hengstenberg, Caspari, Reuss, Bruston, Lauffer* und *Cheyne* ausdrücklich für die Autorschaft Michas eintreten. Aber mit Recht bemerkt *Cheyne*, dass es zwar unzweifelhaft unvermittelte Übergänge in der Prophetie gebe, dass aber hier eine exceptionelle Schwierigkeit vorliege, da der Ton und Stil von V. 12f. so ganz verschieden von dem Vorausgehenden ist.

Anders stellt sich die Sache, wenn man überhaupt auf den Nachweis eines Zusammenhanges verzichtet. Während selbst die genannten Ausleger in dem Mangel eines vermittelten Zusammenhanges doch immerhin eine von Micha selber beabsichtigte Form des Überganges von dem einen Gedanken zu dem andern erblicken, indem sie annehmen, dass er durch den jähen Übergang zur Verheissung diese in besonders helles Licht habe rücken wollen, so ist auch dies aufzugeben. Angesichts des Mangels jedes inneren Zusammenhanges lässt sich eben nur constatiren, dass nicht Micha, sondern die späteren Sammler unvermittelt eine Verheissung an diese unrichtige Stelle einfügten, wobei sie allerdings wohl derselbe Gesichtspunkt leitete, der auch in anderen prophetischen Büchern bewirkte, dass auf eine Strafandrohung unmittelbar eine göttliche Verheissung folgt, um einem längeren Abschnitte von anklagendem und drohendem Inhalt entsprechend anderen

---

8) Sicher falsch ist dagegen die Ansicht älterer Ausleger, wonach die Weissagung in V. 12f. eine Drohung enthalte, indem in den Worten: „ich will Jacob zusammentreiben“ u. s. w., Belagerung und Einschliessung vorhergesagt sei, wobei man auch den Durchbrecher in V. 13 auf den assyrischen König Salmanassar mit seinen Kriegsvölkern bezog (*Polus* und *Wels* nach *Justi* S. 68). So als Drohung fassen V. 12f. *Ephräm der Syrer* und *Theodoret*, ferner *Vatablus, Drusius, Grotius, Tarnovius*, deren Deutung im wesentlichen mit der *Ephräms* übereinstimmt, die also lautet: „ich will dich Jacob ganz versammeln“ innerhalb der Mauern Jerusalems, „und ich will ihn machen, wie eine Herde in der Enge“, was sich auf die Menge der Gefangenen bezieht, welche innerhalb der Mauern so enge bei einander sind, wie die Schafe in der Hürde; „der Durchbrecher steigt hinauf vor ihnen“, d. i. die Armee des Feindes, um die Mauer zu durchbrechen vor den Gefangenen; „ihr König ging vor ihnen her“, d. i. *Zedekias*, „und der Herr ist an ihrer Spitze“, nämlich der Anführer der Armee, der den König gefangen nimmt und ihn in die Hände seiner Verfolger überliefert.“ — Gegen diese Auffassung von V. 12f. als Drohung vgl. auch *Caspari* S. 122, Anm. 106.

grösseren prophetischen Gedankengängen, die sich ja meist in der Richtung durch Nacht zum Licht bewegen, den ihrer Ansicht nach nöthigen Abschluss durch Hinzufügung eines Ausblicks in eine hellere Zukunft zu geben.

Sonach kann es sich nur darum handeln, zu erörtern, ob diese jetzt an falscher Stelle stehenden Worte von V. 12f. von Micha selbst stammen oder einem anderen Verfasser aus anderer Zeit angehören. *Stade* hat im ersten Jahrgange seiner Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft (1881), S. 162ff. die obengenannte Meinung *Ewald's* dahin präcisirt, dass diese Verse eine exilische oder nachexilische Einschaltung seien, zu welcher etwa ein in Deuterojesajas Gedankenkreise Lebender dadurch veranlasst wurde, dass er das 2, 8—10 Gerüchte auf Greuelthaten bezog, welche an flüchtigen Bewohnern des Nordreiches verübt wurden, oder weil er dem Treiben jener, welche israelitische Kinder durch Vertreibung aus Jahves Lande dem Götzendienste in die Arme treiben, den Willen Gottes entgegensetzt, den Rest Israels aus allen Heiden zu sammeln<sup>9)</sup>. Denn schon *Hitzig* habe herausgefunden, dass die messianische Weissagung 2, 12f. sich zunächst mit Jer. 31, 8ff. Jes. 52, 12 berühre<sup>10)</sup>, wogegen keine einzige messianische Weissagung aus Jesajas Zeit gleiche Züge zeige; auch sei es vorausgesetzt, dass Israel sich in der Zerstreuung, im Exile befindet, da es erst zu einer Heerde gesammelt werden muss, bevor es unter Gottes Führung den Weg zur Heimath antritt. Aber wenn auch bereits zugestanden wor-

---

9) *Stade* entwickelt a. a. O. den Gedankengang von Cp. 1—3, die er als eine, echte Weissagung Michas ansieht, um aufs Neue darzulegen, dass 2, 12f. diesen Gedankengang unterbricht. *Stade* findet folgenden Hauptgedankengang: Cp. 1 Ankündigung der Erscheinung Jahves zum Gericht, Cp. 2 u. 3 die Ursache desselben in den Sünden des Volkes, und weist speciell darauf hin, dass in Cp. 2 zunächst V. 1f. eine Beschreibung des Treibens der Grossen, dann V. 3—5 eine Schilderung des Gerichts gegen sie enthält; indem sie gegen diese Verkündigung eifern V. 6, verweist ihnen der Prophet dies V. 7. Parallel diesem Gedankengange entwickelt sich nun die zweite Hälfte des Capitels: V. 8—10 erneute Charakterisirung des gewalthätigen Treibens jener Volksbedrucker, wozu dann der Gedanke an das Gericht aus Cp. 1 [und 2, 3—5] in Gedanken hinzuzunehmen ist; sodann, V. 6 entsprechend, wieder eine Schilderung der Stellung eben dieser zu dem Propheten V. 11, worauf der Prophet Stellung zu diesem Treiben nehmen müsste; — dies aber geschieht nicht in 2, 12f., sondern in 3, 1 וְאֵמַר u. s. w. Obwohl wir in der Sache selbst, d. i. der Annahme, dass 2, 12f. nicht in den Gedankenzusammenhang hineinpassen, mit *Stade* übereinstimmen, so bemerken wir doch, dass Cp. 3, 1ff. ebenso als erneute Schilderung des Treibens der Grossen Israels, sofern sie als Richter nicht ihre Pflicht erfüllen, angesehen werden kann. Auch ist diese kunstvolle Schilderung von Cp. 1—3 nicht nothwendig auf Micha selbst zurückzuführen, da auch die Sammler die vorgefundenen Einzelweissagungen nach ähnlichem Gedankengange ordneten; allerdings könnten sie Cp. 1—3 bereits als Ganzes, und zwar in der Anordnung von Micha selbst, vorgefunden haben, was betreffs des Folgenden sicher nicht der Fall ist.

10) *Hitzig* weist auf diese Stellen nur deshalb hin, weil sie den Gedanken in das nämliche Bild einkleiden, ohne jedoch daraus Folgerungen auf die Auffassungszeit zu ziehen. Vor allem würde er nicht die *Stade's* aus dieser Parallele des Gedankenausdrucks ziehen; denn er bemerkt ausdrücklich, dass „die hier ausgesprochene Idee eine den wahren Propheten gemeinschaftliche ist (s. Hos. 2, 2), welche 4, 6 auch Micha äussert“.



den ist, dass in der That von der Zurückführung gefangener deportirter Israeliten die Rede ist, so folgt doch daraus nicht, dass die Weissagung der Zeit des Exils angehören muss. Denn Exulanten gab es auch schon lange vor dem babylonischen Exile, und von dem Exile des gesammten Volkes ist nirgends die Rede, da die Weissagung der künftigen Zusammengehörigkeit aller Israeliten unter einem Könige auch dann schon ihren Sinn hat, wenn einzelne aus Israel sich unter den Heiden befinden. Nicht diese allein als ganz Israel, sondern ganz Israel, sofern zu dem gebliebenen Grundstocke des Volkes in Palästina die Exulanten der Heiden wieder hinzukommen, sollen unter ihrem Könige siegreich einherziehen und alle Hindernisse der Heiden gegen eine solche Vereinigung siegreich durchbrechen. Dies aber ist ein Gedanke, der sich auch bei Hosea findet, also bei einem vorexilischen Propheten, der doch als solcher das Exil nicht als geschichtliche Thatsache vor sich hat, sondern nur aus seiner Weissagung eines Exils heraus den Gedanken an eine zukünftige Wiedervereinigung unter einem Könige entwickelt (11, 10f. 3, 5); dazu findet sich bei demselben (2, 1f.) zugleich der Gedanke an eine derartige Vermehrung des Volkes, dass sie eine gewaltige unzählbare Menge bilden werden, der bereits in der Trennung der beiden Reiche und der dadurch bewirkten Schwächung der Nation seine Wurzeln hat. Aber auch Amos 9, 11 ist von einer Gesamtvereinigung des einstigen Israel unter der davidischen Dynastie die Rede, wie ferner auch Jes. 10, 20. 11, 11—16 eine Parallele zu Micha 2, 12f. bieten<sup>11)</sup>. Und *Robertson Smith*<sup>12)</sup>, der gleichfalls auf Hos. 1, 11 [2, 2], Jes. 11, 11ff., Zeph. 3, 14, Jer. 31, 8 als auf analoge Weissagungen wahrer Propheten und auf die genaue Übereinstimmung mit Cp. 4. u. 5 in den Einzelheiten des Ausdrucks und der Vorstellung hinweist, macht darauf aufmerksam, dass das Bild von dem Schäfer, der eine zerstreute Heerde zusammenbringt, sicher nicht eine völlige Gefangenschaft voraussetzt, wie *Stade* will. Es wird angesichts dieser Parallelen kaum zu bezweifeln sein, dass auch Micha, der mehrere Male von Deportationen spricht (1, 9ff., spec. V. 16. 2, 10. 4, 10), ebenso auch von Sammlung und Heimkehr reden könne, zumal da auch wirklich zu seiner Zeit bereits einzelne Deportationen stattge-

---

11) Auf diese Stellen hat auch *Laufer* S. 51 hingewiesen und *Nowack* bemerkt (*Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, Jahrg. 4. 1884. S. 277) in analoger Weise: „Dass diese Verse das Exil des gesammten Volkes voraussetzen, lässt sich keineswegs mit Sicherheit beweisen: verschiedene der in diesen Versen niedergelegten Gedanken haben ihre Analogie bei Amos, Hosea, Jesaja“.

12) Art. Micha in der *Encyclopaedia Britannica*, B. 16, S. 225. In seinem Werke *The prophets of Israel* (1882), S. 427 constatirt derselbe gleichfalls, dass nichts in der Anschauung dieser beiden Verse sei, was nicht völlig mit Cp. 5 übereinstimme, weshalb *Ewald's* Vermuthung, dass sie als ein Beispiel falscher Prophezeiung eingeschaltet seien, unannehmbar sei; und er begründet dies entsprechend seiner Auffassung Michas als des ländlich-democraticischen Propheten (s. S. 288f.) so: „Die falschen Propheten der Zeit Michas schmeichelten den Herrschenden und stützten den status quo, während die fraglichen Verse genau Michas Ansicht von der Wiederverjüngung der Masse des Volkes unter Jahve und Jahve's König wiedergeben — eine volksthümliche, nicht eine aristokratische Anschauung“.

funden hatten. Denn Bürger des Reiches Israel waren bereits zur Zeit des Königs Ahas durch Tiglat Pilezar ins Exil nach Assyrien abgeführt worden (2 Kön. 15, 29, vgl. *Schrader*, KAT<sup>2</sup>, S. 240 ff. u. spec. S. 255 ff.), und zu Michas Zeit drohte das Exil auch den Bürgern des Reiches Juda (s. unten S. 226 f. zu 4, 10)<sup>13</sup>). Dazu kommt, dass wirklich im Buche Michas selber sich parallele Stellen finden: in 4, 7 ist gleichfalls davon die Rede, dass Gott über das wiederhergestellte Reich herrschen werde, und in 5, 1 spricht Micha in analoger Weise wie die anderen Propheten des 8. Jahrh. (s. oben) von einem Könige, den Gott seinem Volke geben werde (vgl. hierzu 2, 13); ferner findet sich 7, 12 und 5, 3 eine an 2, 12 erinnernde Schilderung des neuen Königs als des Befreiers aus dem Exilslande und als eines in Kraft Gottes das Volk Israel leitenden Herrschers. Vor allem spricht aber für die Authentie „die grosse Ähnlichkeit von V. 12 mit 4, 6. 7“ (s. *Caspari* S. 123 in der Anm.; vgl. *Cheyne*).

Überdies ist auch der Zusammenhang, in welchem die Worte 2, 12 f. sich finden, ein derartiger, dass wir uns nicht nur denken können, dass Micha diese Worte zu jener Zeit, wo er Cp. 1—3 verkündigte, mit verkündigt haben könne, sondern auch begreifen, warum die Sammler jene Weissagung zugleich dort mit einschalteten, selbst wenn wir annehmen, dass sie keine genauere Kunde mehr von der Veranlassung jener Verkündigung gehabt hätten: denn Cp. 1 handelt von dem drohenden Verhängnisse, das über Samarien hereinbrechen und das auch das Reich Juda in seine Kreise hereinziehen wird, — musste es da angesichts des allgemeinen prophetischen Gedankenganges Micha nicht naheliegen, an eine dereinstige Wiedervereinigung unter einem Könige zu denken. Dass die Weissagung einer solchen nicht an der rechten Stelle steht, ist klar; dass sie aber nicht von Micha stammen könne, ist eine nicht erweisbare Behauptung. Und so lange im Inhalte keine zwingenden Gründe vorliegen, welche uns nöthigen, von der Überlieferung abzugehen, haben wir allen Grund, uns vertrauensvoll dieser Überlieferung hinzugeben. Denn mögen sich auch die Sammler sicher in einzelnen Fällen getäuscht haben, (s. unten S. 241 f. zu 4, 11—13), so standen sie doch der gesammten Literatur des israelitischen Volkes zur Zeit des alten Bundes so viel näher als wir, dass wir in solchen Fällen wie hier die Einfügung von 2, 12 f. in den Zusammenhang der Weissagungen Michas in erster Linie darauf zurückführen können, dass ihnen diese Worte eben als ein Theil der Weissagungsreden Michas bekannt waren.

13) *Lauffer* will (S. 24), jedenfalls aus dem Grunde, um den Ausspruch dadurch noch leichter begreiflich zu machen, 2, 12 f. (ebenso wie 4, 6—8) in die Zeit [bald] nach der Verwüstung Israels, der Zerstörung Samariens und der Deportation der Einwohner des nördlichen Reiches verlegen; in dieser Zeit seien jene Verse noch besser am Platze, als wenn man an die Zeit der ersten Invasion der Assyrer unter Ahas denke, wiewohl sie sich auch in dieser Zeit begreifen liessen.

## Cap. IV, V. 1—4.

Um die schwierige Frage nach dem Verhältnisse dieser Stelle zu der parallelen in Jes. 2, 2—4 und nach der Ursprünglichkeit derselben bei Micha oder Jesaja lösen zu können, ist es zunächst nöthig sich zu vergegenwärtigen, welcher Art das Verhältniss beider Stellen zu einander in rein formeller Hinsicht ist. Nach dieser Richtung ergeben sich folgende Abweichungen zwischen beiden Texten derselben Weissagung. Jes. 2, 2 ist die Wortstellung: נִבִּין יְהִיָּה, welche Phrase als zusammengesetzter Begriff den Werth eines einfachen Imperfects hat, weshalb im folgenden Satze das Perfectum consecutivum וַיָּשָׂא folgt; Micha 4, 1 wird das nachgestellte נִבִּין, welches vom streng sprachlichen Standpunkt aus nicht Prädicat, sondern Attribut zu dem Prädicatsverbum יְהִיָּה ist, mehr als Adjectivbegriff verwendet, welchem das Particip וַיָּשָׂא im Sinne von „erhaben“ adäquat ist, was durch das folgende הוּא gesichert wird; beide Ausdrucksarten verhalten sich so zu einander, dass man die Vorausstellung von נִבִּין eben deshalb für wünschenswerth hielt, weil man es mehr prädicativ fasste, was denn auch die Verwandlung des Perfectum consecutivum in das an sich gleichlautende Particip vermittelt der Weglassung des הוּא zur Folge hatte; — dem Ausdrucke אֱלֹהֵי [יְהוָה] bei Micha entspricht אֱלֹהֵי bei Jes.; es ist dies eine Verblässung des ursprünglichen Ausdruckes, weil durch Verwendung des אֱל, gegenüber dem prägnanten אֱל, nur der Begriff des Herbeiströmens zum heiligen Berge gesichert wird; vielleicht aber auch Gleichmachung gegenüber der Verbindung אֱלֹהֵי יְהוָה, wo jedoch der Begriff des Hinaufgehens eben in dem Zeitworte אֵלָה liegt und deshalb nicht durch die Präposition zum Ausdruck gebracht zu werden brauchte; — ebenso ist פֶּלֶא-הַהִיָּוִם Jes. 2, 2 eine Erläuterung des ohne Artikel stehenden, aber die Gattung umfassenden עֲמִים<sup>1)</sup> (das also nicht mit *Ewald* hier als unbestimmtes Nennwort anzusehen ist, weil dies zu V. 3 und 4 mehr stimme), während der Wechsel von עֲמִים und גוֹיִם an sich bedeutungslos ist; — da bei Jes. V. 4 הַגּוֹיִם für רַבִּים bei Micha V. 3, steht, so findet sich bei Jes. im Parallelsatze statt des Adjectivs עַצְמוֹת das Adj. רַבִּים, das also hier nicht im Sinne von „[alle] die vielen d. i. zahlreichen“, sondern im Sinne von „die mächtigen, weil zahlreichen“ steht, indem der Begriff der Menge auf jedes Volk für sich bezogen ist; hier könnte man zweifelhaft sein, wem die Priorität zukommt, da ebenso gut das עַצְמוֹת bei Micha eine Erläuterung von רַבִּים sein könnte; — auch betreffs עַד-רַחוֹק, das bei Micha steht und bei Jes. fehlt, lässt sich eine Entscheidung über die Priorität nicht fällen; doch ist zu bedenken, dass עַד-רַחוֹק bei רַבִּים = „alle die zahlreichen Völker“ ein pleonastischer Zusatz ist, während es zu dem

1) Analog ist es, wenn Jes. V. 4 הַגּוֹיִם für עֲמִים bei Mich. V. 3 steht, indem der die Gattung ausdrückende Artikel den Sinn des רַבִּים zum Ausdruck bringt; ebendeshalb fehlt diese Verdeutlichung durch den Artikel bei עֲמִים רַבִּים Jes. V. 3, weil der Sinn von עֲמִים durch das beigesetzte רַבִּים gesichert ist.

Begriffe von עֲצוּמִים einen neuen Begriff hinzubringt, so dass das Fehlen des עֲדִירוֹק bei Jes. auf absichtliche Weglassung, weil es neben so gefasstem רִבִּים unnöthig war, zurückgehen könnte; — die Suffixform הַרְבוּתִיהֶם bei Jes. neben הַרְבוּתִיהֶם involvirt eine Inconsequenz; darnach kann הַרְבוּתִיהֶם ebenso gut als ursprünglicher angesehen werden, wie es gegenüber הַרְבוּתִים Nachbesserung sein könnte; — dagegen wird יֵשָׁא bei Jes. statt יֵשָׁא bei Micha wohl sicher eine auf grammatische Correctheit hinielende Nachbesserung sein, während andererseits an dem Plural יֵשָׁא als der ursprünglichen Form, die auch *Ewald* nach 3, 5 für besser hält, deshalb nicht Anstoss genommen zu werden braucht, weil der Plural nach echt hebr. Ausdrucksweise nachträglich durch יֵשָׁא בְּגִי in seine Theile zerlegt wird; — auf den Unterschied, dass sich bei Micha יֵלְמִדִּי statt יֵלְמִדִּי bei Jes. findet, ist an sich weiter nichts zu geben, obgleich die Form mit ūn die ursprünglichere ist, nur spricht das für die Ursprünglichkeit der Form יֵלְמִדִּי, dass vor ם oder ם gern zur Vermeidung des Hiatus die Form auf n gewählt wird (s. Ges. § 47, Anm. 4)<sup>2)</sup>.

Die Vergleichung beider Texte ergibt also, trotz manchem Unsicheren, den Befund, dass der Text bei Micha die ursprünglichere Gestalt hat oder sicher wenigstens das negative Resultat, dass der Text bei Jesaja nicht der ursprüngliche sein kann. Von Bedeutung ist auch dies, dass die Verwendung des Namens יַעֲקֹב zur Bezeichnung des Volkes Israel zu den Eigenthümlichkeiten der Ausdrucksweise Michas gehört<sup>3)</sup>. Somit fällt von selbst die Möglichkeit, dass Micha als der jüngere Zeitgenosse Jesajas die Stelle aus Jesaja entlehnt haben kann, wie *Roorda* und *Kleinert* behauptet haben. Aber ausser dem eben geschilderten Verhältnisse des Wortlautes beider Stellen zu einander kommt noch dies in Betracht, dass die Stelle bei Micha auch vollständiger ist, sofern sie durch V. 4 einen zur Abrundung des Ganzen unentbehrlichen Abschluss erhält (*Hitzig, Reuss*), welcher bei Jesaja fehlt, — vor allem aber dies, dass sie sowohl mit dem Folgenden eng zusammenhängt, als auch sich aufs beste an die vorausgehenden Gerichtsdrohungen anschliesst, indem sie den Gegensatz zu ihnen bildet (vgl. hierzu zB. *Caspari*. S. 445f.), so dass alles für die Ursprünglichkeit der Verse bei Micha Zeugniß ablegt. Umgekehrt aber spricht die Art, wie sich die Weissagung im Buche Jesajas findet, direct gegen die Möglichkeit, dass die Weissagung bei Jesaja an dieser Stelle ursprüng-

2) Vgl. hierzu zB. noch das Urtheil *Hitzig's*: „Was nicht im Dienste des Sinnes, sondern in dem des Ebenmasses oder der Schönheit steht, das ist bei Jesaja weggelassen, oder entsteht; Micha darf somit nicht von Jesaja abhängig gemacht werden“; . . . und „bei Jesaja fehlt der zur Abrundung des Ganzen unentbehrliche letzte Vers“. Betreffs des Zusammenhanges zwischen 4, 1—4 u. V. 5 s. unten zu 4, 5—8.

3) Micha gebraucht den Namen יַעֲקֹב resp. Haus Jacobs oft zur Bezeichnung von Sammtisrael (1, 5. 2, 12. 4, 2. 5, 6. 7; vgl. 7, 20); dabei dient derselbe 1, 5 auch zur Bezeichnung des nördlichen Reiches der zehn Stämme und 2, 7. 3, 1. 8. 9 sogar zur Bezeichnung des Reiches Juda. Vgl. *Caspari* a. a. O. S. 412. — Auch עַמִּים רִבִּים findet sich mehrfach bei Micha: 4, 11. 13. 5, 6f. (s. unten zu Cp. 4 u. 5).



lich sein könnte<sup>4)</sup>. Denn hier ist die Stelle ohne Verbindung mit dem Zusammenhange<sup>5)</sup>. Zwar hat man gesagt, Jes. 2, 2—4 enthalte gewissermassen das Thema zu Cp. 2—4, indem der Prophet, wie aus 2, 5 hervorgehe, zeigen wolle, in wie weit jene frühere Weissagung damals zutreffend sei; doch ist diese Annahme als allzu künstlich zu verwerfen. Übrigens geht auch aus der Begründung bei *Kleinert* und *Roorda* selbst die Unsicherheit ihrer Beweisführung hervor; denn *Kleinert* sagt, Jesaja citire sich 2, 1—5 selbst, indem er zur Begründung hinzufügt: „ich kann diese Überschrift (Jes. 2, 1), die sonst durchaus überflüssig ist, nur so begreifen, dass ich sie als zur Rede des Jesaja selbst gehörig betrachte, dass sie mithin nicht Überschrift, sondern integrierender Anfang der Rede ist“<sup>6)</sup>; und *Roorda* meint (Comm. in Micham p. 73 f. nach Orient. Vol. I), dass sich die Überschrift Jes. 2, 1 nur auf die Weissagung in 2—4 beziehe<sup>7)</sup> und mit Absicht von dem Verfasser des Folgenden (Cp. 2, 5 — Cp. 5), der sehr wahrscheinlich kein anderer als Micha sei (s. o. S. 208, A.), hinzugefügt werde, so dass also Micha, wie *Roorda* selbst bemerkt, dasselbe Orakel zweimal citirt haben würde, das eine Mal ohne den Namen des Verfassers, weil dasselbe allen bekannt war, und alle den Verfasser kannten, das zweite Mal einige Jahre später, als die Erinne-

---

4) Dies haben auch alle Ausleger (auch die, welche das Stück an sich auf Jesaja zurückführen, wie *Grotius*, *Beckhaus*, *Umbreit*, *Kleinert* u. *Orelli*) zugestanden. S. zB. *Delitzsch*, Jesaja, 3. Aufl. S. 35, der noch hinzufügt, dass es auch gar nicht den Anschein haben solle, als ob diese Weissagungsworte bei Jesaja ursprünglich seien; denn Jesaja habe sie nicht in den Fluss seiner eigenen Rede verschmolzen, sondern er citire sie nur. Ebenso urtheilten ferner *Michaelis* (Jes. 4, 1—4 ein Text aus Micha, worüber Jesaja predigt), *Gesenius* (Comm. 1820), *Hendewerk* (Comm. 1838), *Stähelin* (Messian. Weissagungen S. 57 und Einl. 1862, S. 250), *Caspari* (S. 444f.) und *Keil* (Einl. und Kl. Proph.). Betreffs *Bleek* s. u. S. 223.

5) Auf die Einführung durch וְהָיָה Jes. 2, 2, speciell wegen der Copula וְ, dürfte kein allzugrosser Werth zu legen sein, da sich וְהָיָה auch sonst am Anfange bei lockerem Zusammenhange mit dem Vorausgehenden findet.

6) Den Gedankengang von Jes. 2, 1—5, der sich so ergebe, gibt *Kleinert* durch folgende Paraphrase wieder: „Einst sprach Jesaja das bekannte Wort (וְהָיָה) u. s. w. (V. 2—4); jetzt aber (V. 5) muss es so lauten: V. 5 ff. (vgl. Jes. 16, 13 ff.)“. Demnach habe Jesaja noch vor der Gesamttrede Cp. 2 die Verse 2, 1 ff. als selbständige Weissagung verkündet, und nimmt sie jetzt bei veränderter Sachlage wieder auf, um zu zeigen, woran es liegt, dass sie noch nicht eintreffen kann. — Es lässt sich nicht verkennen, wie gesucht diese Auskunftsmöglichkeit ist.

7) Dabei nimmt *Roorda* folgenden Gedankengang in 4, 1—5 an: Micha stelle dies bekannte Orakel eines unzweifelhaft gottgesandten Propheten wie Jesaja von einem zukünftigen Weltfrieden den Einwendungen der in Cp. 2 und 3 bekämpften falschen Propheten, dass dasselbe wenig mit den Unglücksweissagungen Michas stimme, entgegen, indem er Jesajas Worte zu den seinen mache, mit der Versicherung, dass dies sicher eintreten werde, da Jahves Mund gesprochen habe; dies aber zu dem Zwecke, um von V. 5 an zu zeigen, dass jene Weissagung durchaus nicht mit den seinen in Widerspruch stehe, da jenes Glück nur dann statt haben könne, wenn Jahve fromm und treu verehrt werde und dass jene frohen Zeiten erst nach schweren Schicksalsschlägen und dem Exil des Volkes erwartet werden könnten; zunächst werde dieses durch die Sündenschuld verdiente Unglück kommen, dann aber könne das gesühnte Volk auch jenes von Jesaja geweissagten Glückes theilhaftig werden.

nung an dasselbe nicht mehr neu war, unter Voranstellung des Namens des Propheten. Dass mit solchen Hypothesen nicht zu rechten ist, ist schon oben zu Micha 1, 1 bemerkt worden.

Aber auch die andere Möglichkeit, dass nämlich Jesaja den Ausspruch Michas citire, begegnet wohlberechtigten Bedenken, da Micha jünger ist als Jesaja. Durch den ganzen Zusammenhang und, wie auch *Cheyne* (S. 10) bemerkt, durch die Stellung hinter der Weissagung 3, 12, die sicher der Zeit Hiskias angehört (s. o. S. 202), wird es zur Unmöglichkeit gemacht, dass die Weissagung 4, 1—4 aus der Zeit vor Hiskia, etwas aus der Zeit des Ahas sein könnte, selbst wenn man entsprechend der Überschrift annehmen wollte, dass Micha schon unter den vorausgehenden Königen Jotham und Ahas geweissagt habe. Nun hat Jesaja zwar bis auf die Zeit unmittelbar nach dem Abzuge des Heeres Sanheribs von Jerusalem zur Regierungszeit Hiskias gewirkt, aber die Capitel 2—4 stammen wahrscheinlich aus der letzten Zeit Jothams (*Knobel, Diestel, Delitzsch, Keil* u. a.) und höchstens aus der Anfangszeit des Ahas (*Hitzig, Ewald, Bleek, Stähelin, Cheyne* u. a.), so dass also Micha schon in den früheren Jahren Jothams diesen Ausspruch verkündigt haben müsste. Wirklich nimmt *Caspari* (S. 99f. und 447f.) dies im Anschlusse an *Hengstenberg* und *Hofmann* an, ja er verlegt ihn sogar in die Zeit als Jotham nur erst Mitregent seines Vaters Usia war, und *Keil* und *Delitzsch*<sup>8)</sup> sind ihm darin gefolgt. Es kann dies nur als ein Nothbehelf angesehen werden, zu dem Zwecke, um die Zeitbedenken zu beseitigen, nicht anders als wenn *Küper* (Das Prophetenthum des alten Bundes. Leipzig 1870, S. 193) aus demselben Grunde Jesajas Wirksamkeit herabdrückt in eine spätere Zeit als die Michas und behauptet, dass Jesajas Prophetie sich auf Grund der zu Anfang der Regierungszeit des Hiskia bereits in Schrift abgefassten Reden des Micha vorzugsweise seit der hiskianischen Zeit entfaltet habe. Aber auch abgesehen von der Zeitfrage spricht entscheidend gegen diese Annahme der Umstand, dass Jesaja nicht der Verfasser des Ausspruches 2, 2—4 sein kann, weil, wie schon oben bemerkt wurde, das Stück bei Jesaja ohne Verbindung mit dem Zusammenhang steht<sup>9)</sup>.

8) Auf Grund der oben (S. 203f.) näher dargelegten Anschauung über den Entstehungsmodus des Buches Micha sagt zB. *Hofmann*, Weissagung u. Erfüllung I, S. 216; „Dann (d. h. bei der Annahme, dass Michas Werk Weissagungen aus verschiedener Zeit zusammenfasse) kann aber Jesaja, auch wenn er sein aus Cp. 2—12 bestehendes erstes Buch schon unter Hiskia zusammengestellt hat, aus dem Gedächtnisse jenen irgend wann vorher gegebenen mündlichen Ausspruch Michas demselben vorangeschrieben haben“; *Delitzsch*, Jesaja, 3. Aufl. 1879, S. 106: „Jesaja kann das jedenfalls irgend woher entlehnte Verheissungswort 2, 1—4 recht wohl aus Michas Munde (obwohl nicht aus Michas Buche) genommen haben“; und *Keil*, Kl. Proph., 2. Aufl. 1873, sagt einfach (S. 325 Anm.): „Die Originalität der Weissagung 4, 1—4 bei Micha unterliegt keinem Zweifel“ (?), und verweist auf *Caspari*, Micha, S. 444f.

9) Trotz der Anerkennung dieser Thatsache meint *Orelli* (a. a. O. S. 342), dass kein triftiger Grund vorhanden sei, den Spruch Jesaja abzusprechen; derselbe führe ihn abrupt nach der Art eines plötzlich empfangenen göttlichen Gesichtes uns vor. Umgekehrt nimmt er in Übereinstimmung mit vielen anderen trotz der Anerkennung, dass der Spruch nicht zusammenhangslos bei Micha eintritt, an,

So bleiben denn nur zwei Möglichkeiten übrig: die erste ist, dass beide Propheten die Weissagung einem älteren Propheten entlehnt haben<sup>10)</sup>, was *Koppe* (in seinen Anmerkungen zur Übersetzung von *Lowths* Jesaja 1779—81), *Rosenmüller*, *Maurer* (S. 469), *Meier*, *Knobel* (Jesaja 1843), *Ewald* (1. Aufl. S. 187), *Hitzig*, *Nöldeke* (*Schenkels Bibellexicon* IV, S. 213), *Kuenen*, *Reuss* (S. 334, Anm. 13), *Cheyne* (S. 34)<sup>11)</sup> u. a. angenommen haben; wogegen auch der Einwand *Laufers*, dass sonst bei Jesaja Citate als solche bezeichnet werden<sup>12)</sup> (s. 15, 1. 16, 13), nicht wesentlich in Betracht kommen kann, da Jesaja in Cp. 2 eine engere Verschmelzung von 2, 2—4 mit dem Folgenden beabsichtigt haben könnte. Gegen die Hypothese *Ewalds* (Proph. I, 2. Aufl. S. 293) und *Hitzigs* (Studien und Kritiken 1829, II, S. 349 ff. und in den Commentaren zu Jes. u. den kl. Proph.), welche beide unabhängig von einander auf die Vermuthung geriethen, dass in Joel 4, 9 ff.<sup>13)</sup> die Grundlage für Micha 4, 1 ff. u. Jes. 2, 2 ff. zu suchen sei (wegen der Vorstellung des Umschmiessens der *זרועות* und *מזמרות*, vgl. auch die Verbindungen von *זרועות* u. *זמן* bei Joel 2, 2 u. 1, 7. 12. 2, 22), womit auch *Caspari* (S. 440 f. u. 448 f.) übereinstimmt, ist jedoch dies einzuwenden, dass im 4. Capitel Joels von dem messianischen Reiche die Rede ist, welches nur für die Judäer, also gerade mit Ausschluss der Heiden und nach Vernichtung derselben, bestimmt ist, weshalb sich auch gegen eine Ableitung aus Joel *Credner*, Joel 1831, S. 72 ff., *Hendewerk*, Jesaja 1838, *Knobel*, Jesaja, 1. Aufl. 1843, 3. Aufl. 1861, *Maurer*, II, S. 469, *Nöldeke* (a. a. O., S. 213) und *Riehm* (Die Messianische Weissagung. 2. Aufl. 1885,

dass Micha einen bereits gegebenen Spruch wiederhole, was er wohl in dem Zusatz: „denn der Mund Jahves hats geredet“, andeute; nur habe er diesen Spruch abgerundet und aufs schönste antithetisch in sein Büchlein verwoben. Dass dies letztere an sich nicht unmöglich ist, ist zuzugeben.

10) Dieselbe Ansicht ist übrigens schon viel früher ausgesprochen worden. In ganz ähnlicher Weise wie *Ewald* und *Hitzig* sahen schon *Arnold Heinrich Grossschopf* (Die Orakel des Propheten Micha, übersetzt, Jena 1798) und *Rosenmüller* (Schol. in V. Test. T. III, Sect. I, p. 43) in dem Stück ein älteres Orakel eines ungenannten nicht mehr aufzuzeigenden Propheten, welches beide Propheten zu gleicher Zeit und jeder in seiner Weise benutzt hätten. Für die ältere Literatur s. die Zusammenstellung und Prüfung der verschiedenen Meinungen über die Quelle von beiden Stücken bei *Beckhaus*, Über die Integrität der prophetischen Schriften des alten Bundes (gekrönte Preisschrift, Halle 1796), S. 64—77. *Beckhaus* selbst schliesst sich an *Rosenmüller* an.

11) *Cheyne*, der Joel Cp. 4, 5. 13 zur Vergleichung heranzieht (s. u.), weist darauf hin, dass sich ähnliche Citirungen aus älteren Weissagungen auch sonst finden, so Jes. 15. 16. Jer. 49, 7—22.

12) *Lauffer* weist S. 57 darauf hin, dass entgegen der Behauptung *Küpers* (Das Prophetenthum des alten Bundes, Leipzig 1870, S. 193), nichts im Texte, weder bei Jesaja noch bei Micha, ein Citiren anzeige. *Küper* sagt a. a. O., dass die Stelle bei Jesaja ganz den Eindruck eines Citats mache, indem es die Grundlage der folgenden Gerichtsverkündigung bilde.

13) Genauer nehmen *Hitzig* (Kl. Proph., 3. Aufl., S. 198) u. *Ewald* an, dass das Stück Micha 4, 1—4 sammt dem Citat im Joelbuche selbst (3, 5) einem anderen, älteren Orakel Joels integrirt habe. Es handelte sich sonach nicht um eine freie Umgestaltung von Joel 4, 10, sondern um ein dort verloren gegangenes, bei Micha aber erhaltenes, der Stelle Joel 4, 10 analoges Weissagungsstück Joels.

S. 152) ausgesprochen haben, wobei wir die Ansicht derer, die das Buch Joel in weit späterer Zeit entstanden denken, ganz ausser Betracht lassen. (Vgl. noch *Bruston*, Hist. de la litt. proph., p. 135, n. 1.)

Aber noch mehr Wahrscheinlichkeit hat die zweite Möglichkeit für sich: dass der Ausspruch wirklich von Micha stammt und dass derselbe, wie schon bemerkt wurde, bei Jesaja eben nicht von diesem, sondern von den Sammlern seines prophetischen Buches eingefügt wurde. Schon *Hartmann* (Comm., Einl. S. 24 ff. in der Anm.) hat die Meinung ausgesprochen, „dass Micha ursprünglich die drei Verse in dem Zusammenhange, worin sie jetzt stehen, ausgesprochen habe, dass sie aber späterhin als ein Glossem vom Rande in den Text des Jesaja gekommen seien“. Auch *Hitzig* (Kl. Proph., 3. Aufl. S. 197) hatte an die Möglichkeit gedacht, „die fraglichen Worte bei Jesaja für ein späteres Einschiesel zu halten“; doch meinte er, dass zu dieser Annahme hinreichende Gründe mangelten<sup>14)</sup>. Dagegen hat *Bleek* (Einl., 4. Aufl. S. 347) wieder mit voller Deutlichkeit die Ansicht ausgesprochen, dass der Ausspruch 2, 2—4 „dieser Weissagung bei Jesaja (d. i. Cp. 2—4) ursprünglich gar nicht angehört hat, auch nicht als ein vom Propheten anderswoher entlehnter Spruch, sondern dass er hier erst durch spätere Leser oder Sammler eingeschaltet ist, wohl zuerst an den Rand gesetzt und dann später in den Text eingerückt“; und ebenso spricht sich *Robertson Smith* im Artikel „Micha“ in der *Encyclopaedia Britannica* (B. XVI, S. 225) aus: „The words have little connexion with the context in Isaiah, and may be the quotation of a copyist suggested by ver. 5.“ Diese Ansicht bietet auch insofern einen grossen Vortheil, weil so der Text bei Micha ursprünglich sein kann, was angesichts der oben geschilderten Verhältnisse immer das Natürlichste sein wird, wie denn *Caspari* S. 449 sagt, der Text bei Micha sei nicht der ursprünglichere, sondern der absolut ursprüngliche. Auch *Stade* hat, wenngleich von ganz anderen Voraussetzungen aus resp. aus anderen Gründen, gezeigt, dass 4, 1—4 in einer sehr engen Weise mit dem Folgenden (Cp. 4, 5—Cp. 5) zusammenhängt; wenn also dieses von Micha verfasst ist, so kann auch 4, 1—4 von Micha verfasst sein, wobei wir betreffs der aus dem zeitgeschichtlichen Inhalte von Cp. 4 u. 5 hergenommenen Gegengründe *Stade's* auf die unten zu gebende Behandlung dieser Fragen verweisen. Die einzige Frage, die übrig bleibt, ist nur die, ob der Sprachgebrauch von 4, 1—4 derartig ist, dass dieses Stück von Micha verfasst sein kann; aber wenngleich zB.

14) Nach dieser Seite hin hat aber die Erkenntniss der Thätigkeit und Einwirkung der späteren Schriftgelehrten seit *Hitzig* bedeutende Fortschritte gemacht; vgl. was, zunächst speciell betreffs Jesaja, *Cheyne* (*The prophecies of Isaiah*, Vol. II, Third Edition, 1884, S. 228—231) sagt: „It is becoming more and more certain, that the present form especially of the prophetic Scriptures is due to a literary class (the so-called Soferim, 'scribes' or 'Scripturists'), whose principal function was collecting and supplementing the scattered records of prophetic revelation. This function they performed with rare self-abnegation. Of a regard on their part for personal distinction there is not a trace; self-consciousness is swallowed up in the sense of belonging, if only in a secondary degree, to the company of inspired men.“



*Cheyne* (S. 10) die Ansicht ausspricht, dass 4, 1—4 nicht im Stile Michas seien, so lässt sich auch dies unbedenklich bejahen. Denn es spricht nicht bloss nichts direct gegen, sondern verschiedene Berührungen zwischen 4, 1—4 und den übrigen Theilen des ganzen Buches (s. o. S. 219) für die Autorschaft Michas.

#### Cap. IV, V. 10.

Bei dieser Stelle handelt es sich weniger um die Echtheit oder Unechtheit des ganzen Verses, als um den Satz *יִבְּצֶה אֶת־בָּבֶל*, der nach einigen (zuletzt *Nowack*) zu streichen ist (s. S. 229). Zunächst ist so viel sicher: so einfach der Sinn dieser Worte ist, so schwierig ist die Erwähnung Babels, das erst ein Jahrhundert später in die Machtstellung der Assyryer eintrat, so dass nach dem ganzen zeitgeschichtlichen Zusammenhange der Prophetie Michas es nur die Assyryer sein können, welche die Stadt Jerusalem bedrohen, weshalb ebenso auch nur die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung seiner Bewohner durch die Assyryer, sowie die durch irgend eine sie treffende Katastrophe vermittelte Befreiung aus ihrer Hand (s. noch V. 6) geweißt sein kann.

Man hat deshalb diese Bezugnahme auf Babel in verschiedener Weise zu erklären versucht. Früher hat man die Ansicht verfochten, dass der Prophet kraft seiner prophetischen Weissagungsgabe über die gegenwärtige Zeit hinaus in die Zeit des babylonischen Exils schaue. So urtheilten nach den Alten von Neueren zB. noch *Hengstenberg* und *Hävernicks*<sup>1)</sup>, die in unserer Stelle den entscheidendsten Gegenbeweis sahen gegen die Beobachtungsthat, dass „alle in diesen und ähnlichen Weissagungen im voraus angekündigten Geschichtsthaten im Bereich des zeitgeschichtlichen Horizontes der betreffenden Propheten liegen“ und dass „die Prophetie von dem weiteren Verlaufe der Geschichte der Zukunft, der mit der geschichtlichen Gegenwart in keinem unmittelbaren Zusammenhange mehr steht, keine Kenntniss aus dem Rathe Gottes gewinnt“<sup>2)</sup>. Aber Micha redet sicher nicht von der etwa 130 Jahre späteren Deportirung der Juden durch die Chaldäer, sondern er verkündigt nach dem oben Gesagten eben nur eine Wegführung nach Babel durch die Assyryer, da er einerseits überhaupt nirgends von den Chaldäern redet (vgl. noch Micha 5, 4 f.), und andererseits der Inhalt der ersten Hälfte von 4, 10 offenbar der Zeit nach mit dem In-

1) *Hengstenberg*, Beiträge zur Einleitung ins AT. 1. Band 1831, S. 186, und Christologie, 1. Ausg. 3. Band. 1835, S. 256 ff. 2. Ausg. 1. Band. 1854, S. 541; ferner *Hävernicks*, Einleitung in das AT. II, 2. S. 82 f. 369. Von Älteren hat zB. auch *Bauer* (Comm. S. 228 zu 4, 12) die Verkündigung nicht auf Sanherib, sondern nach V. 14 u. V. 10 auf die Armee Nebukadnezars — und darnach 4, 12 auf den Fall der Chaldäer durch Cyrus — bezogen.

2) *Riehm*, Die messianische Weissagung. Ihre Entstehung, ihr zeitgeschichtlicher Character und ihr Verhältniss zu der neutestamentlichen Erfüllung. 2. Aufl. 1885, S. 106 ff.

halte von 3, 12 zusammenfällt, diese Drohung sich aber nach Jer. 26, 18f. wegen der Bekehrung Hiskias und des Volkes von Jahve, der sich dieselbe reuen liess, abgewendet wurde, während die Vollstrecker eines in der Zeit Hiskias gesendeten Strafgerichtes eben nur die Assyrer hätten sein können (*Riehm*, a. a. O., S. 108 Anm.)<sup>3)</sup>.

Oder man erkläre diese Weissagung aus der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise der Geschichte Israels und aus der Form der hebr. Weissagungsrede, insofern man die Stadt „Babel“ (und ihren gotttrotzenden König Nimrod, s. 5, 5) typisch fassen wollte und darunter die „gottfeindliche Welt“ im Gegensatze zur heiligen Stadt Jerusalem (und ihrem heiligen Könige David) fasste (*Kleinert*, zB. S. 69)<sup>4)</sup>. Aber wenigstens im Hinblick auf die Bezeichnung „Reich Nimrods“<sup>5)</sup> 5, 5, der Hinweis auf Gen. Cp. 10 nicht ohne weiteres abzuweisen ist<sup>6)</sup>, so ist

3) So auch zB. *Roorda* (Comm. p. 85): Dass später die Babylonier das Volk wegführten, konnte Micha nicht wissen. Dagegen ist der Beweis, den *Roorda* dafür geben will, dass Micha an die Assyrer, nicht an die Babylonier denkt, nicht zutreffend: es gehe dies aus 5, 4f. hervor, wo auch „nach der Rückkehr aus dem Exile“ die assyrische Monarchie als noch bestehend eingeführt werde.

4) Hierher gehört auch *Keils* Auffassung der Stelle (Kl. Proph., 2. Aufl., S. 332—36). Nachdem er *Caspari's* zeitgeschichtliche Auffassung von den Assyriern als den Gerichtsvollstreckern (s. unten Anm. 12) zu widerlegen gesucht hat, legt er dar, dass man nicht berechtigt sei, die Worte der Strafweissagung auf die Zeitgenossen einzuschränken; vielmehr bezögen sich dieselben auf alle Strafgerichte, die von Michas Zeit an bis zur gänzlichen Zerstörung Jerusalems und Wegführung des Volkes nach Babel durch Nebukadnezar ergingen; man dürfe daher diese Drohungen auch nicht auf die chaldäische Katastrophe, und die Verheissung der Rettung Israels in Babel aus der Hand seiner Feinde nicht auf die durch Cyrus ins Werk gesetzte Befreiung der Juden aus Babel und ihre Rückkehr nach Babel unter Zerubbabel und Esra beschränken, sondern müsse die Strafandrohung zugleich auf die römische Zerstörung Jerusalems und die damit zusammenhängende Zerstreuung der Juden in alle Welt und die verheissene Erlösung aus Babel zugleich auf die der Hauptsache nach noch jetzt in der Zukunft liegende Rettung Israels beziehen. Babel komme also nicht bloss nach seiner geschichtlichen, sondern zugleich nach seiner typischen Bedeutung als der Anfang und Heerd des Weltreiches in Betracht; und Micha weissage demnach die Wegführung der Tochter Zion nach Babel und ihre Rettung daselbst aus der Gewalt ihrer Feinde nicht darum, weil Babel neben Ninive, der Metropole des Weltreichs seiner Zeit, eine Hauptstadt dieses Reiches, sondern weil Babel von seinem Ursprunge her Typus und Symbol der Weltmacht gewesen sei.

5) Umgekehrt nimmt *Oppert* (Encyclop. des sciences relig. IX, p. 665) wegen der Stelle Micha 5, 5 an, dass Nimrod der Name Babyloniens gewesen sei, was natürlich nicht ernsthaft in Frage kommt. Vgl. die Ansichten der anderen Assyriologen über Nimrod bei *Schrader*, KAT<sup>2</sup>, S. 92f. zu Gen. 10, 8. Vgl. noch *Dillmann*, Genesis<sup>5</sup>, S. 183.

6) *Riehm* (a. a. O.) weist darauf hin, dass für Micha zu dem in den geschichtlichen Verhältnissen liegenden Motive auch ein in der typisch-prophetischen Geschichtsbetrachtung liegendes hinzukam, da er auch sonst liebt, Zukunfts-geschichtliches in Parallele mit der Geschichte der Vorzeit zu setzen (vgl. 4, 8 u. 5, 1; betreffs 5, 5 vgl. Gen. 10, 10, s. o.). In der That lässt sich annehmen, dass auch dies Moment von Einfluss auf Michas Verkündigung war, sofern er sagen will, dass „dort am ersten Sitze einer Weltmacht die Noth des Gottesvolkes am grössten werden soll, wie es aber dort auch über die Weltmacht triumphiren soll“. Aber es ist eben ein grosser Unterschied, ob man sagt, Micha liesse sich durch diesen Gedanken bewegen, Babel als Deportationsort zu denken, oder ob

doch eine derartige Räthselform des typischen Ausdruckes, bei welcher der Ausdruck nicht (wie die Bezeichnung „Reich Nimrods“) an sich klar ist, sondern eigentlich etwas ganz anderes besagt als was darunter gemeint ist, wohl das charakteristische Merkmal der Apokalyptik, nicht aber der biblischen Prophetie, wenigstens nicht der voralexandrinischen Zeit, eigenthümlich<sup>7)</sup>.

So bleibt denn nur übrig, auch diese Weissagung rein zeitgeschichtlich zu erklären, d. h. entsprechend dem durch den zeitgeschichtlichen Horizont ihrer Gegenwart bedingten, also beschränkten Gesichtskreise der Propheten, in welchem Falle die Wegführenden eben die Assyrer sind. Und dies ist auch das einzig Entsprechende. Denn eine Wegführung nach Babel durch die Assyrer konnte Micha androhen, 1) weil Babel zu Michas Zeit (d. i. in den ersten Jahren Hiskias) zum assyrischen Reiche gehörte (*Umbreit* S. 228, *de Wette*<sup>8</sup> S. 466, *Hitzig*, *Roorda*, *Reuss*, *Caspari* S. 166 ff., *Bruston* S. 257 f., *Cheyne*), da schon Tiglat Pileser (II. 745—727) im ersten Jahre seiner Regierung (745) Babel unterworfen hatte und deshalb den Titel „König von Sumir und Akkad“, d. h. von Babylonien führt, wie er auch 731 noch einen zweiten Feldzug nach Babylonien zur Befestigung der bei seinem ersten Zuge nur im allgemeinen anerkannten assyrischen Oberherrschaft über Babylonien unternahm, zu welchem Zwecke er wahrscheinlich damals einen Unterkönig über Babylonien einsetzte<sup>8)</sup>; — 2) weil tatsächlich bereits Deportationen von Bewohnern Babylonien nach Syrien stattgefunden hatten, als Sargon (722—705) im ersten Jahre seiner Regierung (721) einen Zug nach Babylonien unternommen, um den König von Südbabylonien Merodach Baladan I. wegen seiner Versuche das assyrische Joch abzuschütteln, zu züchtigen, und diesen besiegt hatte<sup>9)</sup>, womit nach der Gewohnheit der Assyrer sich durch Ver-

---

man meint, Babel stehe als eine Art Personification der gegen Gott und sein Volk feindlich gesinnten Welt.

7) Zwei andere Versuche, die Verkündigung von Wegführung des jüdischen Volkes durch die Assyrer nach Babylon bei Micha zu erklären, hat schon *Caspari* S. 170—172 zurückgewiesen: den von *Hofmann* (Weissagung und Erfüllung I, S. 244 f.), wonach Micha Babel für die Stadt der Verbannung seines Volkes, welches bisher abgesondert gelebt hatte, nun aber in den Quellort der Völkerverschiedenheit geworfen wurde, eben deshalb achten musste, weil Babel gerade einer der beiden Mittelpunkte des assyrischen Reiches war, von welchen das in verschiedene Zungen gespaltene Menschengeschlecht ausging, völkerweise die Erde zu besetzen, und den von *Helwig* (*Zeitschrift für luther. Kirche und Theologie* 1841, S. 16 f.), wonach Micha deshalb zur Zeit Jothams Babel als den Ort der Gefangenschaft nennt, weil Babel nach Gen. 11 der Ort war, wo in den Tagen Pelegs, des Sohnes Ebers, Jehova die Menschen zerstreut hatte, so dass diese zu vielen Völkern wurden, und weil darnach eine Wegführung nach Babel ebenso viel heissen musste als: Zerstreuung unter die Heiden. Vgl. noch *Justi's* Auffassung, wonach nur betreffendes Unglück ganz allgemein durch eine Wegführung nach Babel geschildert werden solle.

8) *Schrader*, Die Keilinschriften und das alte Testament, 2. Aufl. S. 231 ff., 249, 259. S. auch *Riehm* a. a. O. S. 108.

9) *Schrader* a. a. O. S. 276 ff., sowie S. 403 zu Jes. 20, 1; vgl. 2 Kön. 17, 24, wo es heisst, dass der König von Assyrien Leute aus Babel u. s. w. (d. i. nach den assyrischen Inschriften einen Theil der aufrührerischen Bevölkerung Babylonien)

austausch der Völker die eroberten Gebiete zu sichern wahrscheinlich auch eine Verpflanzung von Syrern nach Babylonien verbunden war oder wenigstens für die Zukunft vorausgesetzt werden konnte, weshalb es dem Propheten nahe lag, eine solche Verpflanzung auch den Bewohnern des Reiches Juda anzudrohen; — 3) weil wirklich in wesentlich gleichzeitigen prophetischen Aussprüchen Babylonien als Deportationsort erscheint: so wird Jes. 22, 18 dem Haushofmeister Sebna die Wegführung in „ein nach beiden Seiten hin breites Land“ d. i. das Flachland Mesopotamien-Babylonien durch die Assyrer angedroht und auch Jes. 11, 11 wird unter den Exilländern der Judäer Sinear-Babylonien mit aufgezählt; und später nimmt auch Sanherib Jes. 36, 17 die Deportation in eine dieser Landschaften in Aussicht. Auch die noch von anderen angeführten Gründe, dass Babylon zum Theil diesseits des Euphrats, also Juda näher lag als das erst jenseits des Tigris gelegene Ninive (*Hitzig*)<sup>10</sup>) und auch die ältere, also berühmtere Hauptstadt der mesopotamischen Lande<sup>11</sup>) (vgl. Gen. 10, 8. 10) war (*Umbreit*), ferner dass Babylonien, weil man dorthin unter andern die Juden deportirte, dünne Bevölkerung hatte und dass die Assyrer also dieses Land zu bevölkern suchten (*Hitzig*), mögen, obgleich weniger wesentlich, noch mit erwähnt werden. Auf den zeitgeschichtlichen Standpunkt stellt sich ausser den bereits Genannten auch *Caspari* S. 158 ff.<sup>12</sup>), indem er

kommen liess und hin in die Städte Samariens anstatt der Söhne Israels versetzte, welchen Colonisten *Sargon* übrigens später, vielleicht mehrmals, jedenfalls im 7. Jahre seiner Regierung (715) einige Nachschübe folgen liess. Nach der Sitte der Assyrer ist nun anzunehmen, dass *Sargon* die Babylonier in ihrem Heimathlande durch gefangene Israeliten ersetzte. Darnach konnte sich Micha recht gut die gefangenen Judäer bei der nächsten noch durch *Sargon* selber zu vollziehenden Katastrophe als ihren israelitischen Brüdern nach Babylonien folgend vorstellen (so auch *Cheyne*).

10) Umgekehrt meint *Rosenmüller* (Scholia, z. St.), dass Micha deshalb Babylonien nenne, weil es die weiteste und äusserste Gegend gewesen sei, die ihm bekannt war, wozu er Jes. 39, 3 מֵאֵץ רִירוּקָה vergleicht.

11) Ähnlich *Roorda* S. 85: Micha nenne Babylonien als das Land der Wegführung, weil Babylonien der grösste resp. der wichtigste Theil des assyrischen Reiches und den Israeliten wohlbekannt war. Auch *Reuss* weist S. 336 ausser auf die Deportationen von Israeliten nach Babylonien, die damals vielleicht schon stattgefunden hatten, darauf hin, dass Babel damals einen Theil des assyrischen Reiches bildete und, da es viel näher an Jerusalem lag als Ninive, auch der Ort war, der dem Geiste der damals lebenden Israeliten zuerst als Deportationsort von selbst entgegentrat. — Früher wies man auch auf Jes. 39, 6 hin, um die Nennung von Babylon als Exilland begreiflich zu machen; aber, wie schon *Hitzig* mit Recht bemerkt, ist dort die Nennung von Babel durch die Veranlassung des Orakels an die Hand gelegt, abgesehen davon, dass in dem Ausspruche keine echt jesajanische Weissagung vorliegt.

12) Um den Ueberblick über den ausführlichen Excurs *Caspari's*: Wer sind die Vollstrecker des Strafgerichtes über Juda und Jerusalem, von dem im Buche Micha die Rede ist? auf S. 159—183 (wiederabgedruckt mit „mehreren zum Theil nicht unwesentlichen Verbesserungen und Zusätzen“ in der Zeitschrift für luther. Theologie und Kirche. 13. Jahrg. 1852. III. S. 484—518) zu erleichtern, gebe ich hier die Disposition desselben. Er zergliedert sich in folgende Theile: 1) Die Annahme, dass es die Babylonier sind S. 159 f. und deren Widerlegung S. 160—166; 2) die Annahme, dass es die Assyrer sind; es ist dies nicht nur a) möglich, da nichts von dem, was für die Babylonier und gegen die Assyrer spricht,



daran festhält, dass Micha die Vollstreckung des Strafgerichts über Jerusalem und Juda von den Assyriern, nicht von den Babyloniern erwartet habe, — nur dass er annimmt, dass Babylon, damals ein Theil des assyrischen Reiches, nicht als der Ort, wohin die Israeliten wirklich geführt werden sollten, sondern als Repräsentantin des assyrischen Weltreichs genannt sei (was sich in formeller Hinsicht mit der vorher erwähnten symbolischen Auffassung deckt); dass aber Micha in 4, 10 das assyrische Reich sehr leicht als das nimrodische Weltreich könne haben bezeichnen wollen, zeige in 5, 5 die Benennung Assurs durch den Ausdruck „Land Nimrod's“ (S. 172f.).

Angesichts der oben angeführten Thatsachen, welche die Nennung Babels auch bei voller Anerkennung des zeitgeschichtlichen Charakters der Weissagung hier begreiflich erscheinen lassen, lässt sich nicht mit *Kleinert* einwenden, es lasse sich nicht begreifen, warum Micha gerade hier, an der entscheidenden Stelle statt der eigentlich feindlichen Macht Assur die unterworfenene Vasallin nennt, was bei rein natürlicher Auffassung dieser Nennung für die spottlustigen und ungläubigen Zeitgenossen nichts weiter als ein lächerliches Paradoxon hätte sein müssen<sup>13</sup>). Denn hier kommt es vor allem auf das Land an, wohin die Einwohner Jerusalems geführt werden sollen, und eben deshalb konnte der Prophet auch trotz der Nennung des Landes Babels sich als Subject der Hinwegführung die Assyrier denken; diese Nennung des Landes Babel als des Exilslandes lag aber in Folge der bereits geschilderten geschichtlichen Thatsachen, deren Aufdeckung die Gegenwart der Assyriologie verdankt, am nächsten, zumal wenn an Stelle der nach Syrien verpflanzten Babylonier wirklich auch Syrer nach Babylonien verpflanzt worden sein sollten, was zwar in den assyrischen Denkmälern, soweit unsere Kenntniss reicht, nicht berichtet wird, was aber nach der Politik der eroberungslustigen Weltmacht Assur keinen Bedenken unterliegt. Diese letztere Bezugnahme würde freilich voraussetzen lassen, dass zur Zeit, da Micha den Abschnitt mit 4, 10 verkündigte, Samarien bereits gefallen war, was als möglich zu bezweifeln kein Grund vorliegt. Und so lässt sich mit *Schrader* sagen: „Die Kunde

---

sich bewährt S. 166—173, sondern b) auch nothwendig, da mehrere und zum Theil sehr starke Gründe dafür sprechen, dass die Assyrier die Vollstrecker des Strafgerichtes über Juda im Buche Micha sind S. 173—183. Es gehe dies sowohl aus den Stellen 5, 4f., wo Assur als der Repräsentant aller Feinde Israels und der Israel feindlichen Weltmacht in der messianischen Zeit erscheint, und Jer. 26, 18, wonach die Drohung in Micha 3, 12 und alle übrigen Drohungen Michas dem Hiskia und seinem Volke galten und von diesen auf sich bezogen wurden, so dass sie die Erfüllung derselben zu ihrer Zeit (also auch von der damaligen Weltmacht) erwarteten, als auch aus dem Umstande hervor, dass er das Gericht, das er verkündet, seinen verderbten Zeitgenossen androht, so dass auch in dieser Hinsicht nur die Assyrier als die einzig möglichen Vollstrecker des Gerichtes, die damals allein auf dem Schauplatz der Geschichte standen, in Betracht kommen können (S. 175—177).

13) Vor allem darf man nicht daraus, dass sich die Weissagung nicht erfüllt hat, sofern „die Bedrängniss Sanheribs keinen Judäer nach Babel gebracht hat“ (s. noch *Riehm* S. 109), folgern wollen, dass die rein geschichtliche Fassung nicht ausreiche (so *Kleinert*).

von diesen Ansiedelungen unterworfenen Völker insbesondere in Babylonien wird auch zu den Hebräern gelangt sein. Daher die Drohung des Propheten.“ — Angesichts dieser geschichtlichen Thatsachen ist es also völlig unnöthig und unbegründet, wenn *Stade*<sup>14)</sup> und schon weit früher *Hartmann* (S. 15f., s. u. S. 231) die Worte auf das eigentliche babylonische Exil beziehen und deshalb die ganze Stelle Micha 4, 10 als ein vaticinium ex eventu ansehen, das somit nicht von Micha verfasst sein könne, wie *Stade* auch — „wesentlich doch um V. 10 willen“ — den ganzen Abschnitt 4, 8—10 ausscheidet, wovon weiter unten bei der Besprechung der Einwendungen gegen die Authentie von Cp. 4 u. 5 überhaupt noch ausführlich die Rede sein wird. Aber da die Worte durchaus nicht mit Nothwendigkeit auf das babylonische Exil im 6. Jahrhundert zu beziehen sind, in welchem Falle allerdings V. 9 u. 10 unecht sein müssten, sondern sich auch aus den oben geschilderten Zeitverhältnissen der Epoche Michas hinlänglich begreifen, so hat *Schrader* sicher mit Recht bemerkt, dass zu einer solchen Ausscheidung der Verse kein Grund vorliegt. — Und ebenso ist es nach den oben aus Jesaja angeführten Stellen zurückzuweisen, wenn *Nowack*<sup>15)</sup> im Anschluss an *Nöldeke*, *Kuenen*, *Cheyne* und *Robertson Smith*<sup>16)</sup> wenig-

14) *Stade* in der Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft, Jahrg. 1881, S. 167f., indem er gleichzeitig die Streichung von „nach Babel“ als trivial zurückweist. *Hartmann* (S. 16) spricht zugleich die Ansicht aus, der Vorfall, dass Salmanassar Colonisten aus Babel nach Israel geschickt hatte, könne allein den Micha nicht berechtigt haben, die Jacobiten als Gefangene nach Babel hinwandern zu lassen; und der Umstand, dass Asarhadon Gefangene aus Judäa nach Babel, welches von den Assyriern abhängig war, hinschleppen liess, könne den Micha nicht verleitet haben, hier ein gleiches geschehen zu lassen, da dieses erst viel später erfolgte.

15) Gleichfalls in der Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft, Jahrg. 1884, S. 286.

16) Zuerst wohl *Oort* (Theol. Tijdschrift 1871, S. 507): Die Nennung von Babel als Ort der Verbannung statt Ninive bleibt möglich; aber wenn die Prophetie Michas durch einen Schriftgelehrten der Chaldäischen Periode in die uns vorliegende Form gebracht worden ist, dann ist es nicht unmöglich, dass Babel durch diesen hier eingefügt ist. Darnach *Nöldeke* im Art. Micha in Schenkel's Bibelllexicon, B. IV, S. 214 (1872), *Kuenen* in der Theol. Tijdsch. 1872, S. 291, *Robertson Smith* in dem nämlichen Artikel Micha in der Encyclop. Britann. B. XVI, S. 225: Wenn die Worte בבל ער בבא zu Originaltext gehörten, so würde dieser nicht von Micha stammen können; aber sie können spätere Glosse sein; sowie in seiner Schrift: The Prophets of Israel and their place in history to the close of the eighth century B. C., 1882, S. 290, wo er sagt, es gehe aus der Einschaltung „und du sollst kommen bis nach Babel“ in V. 10 hervor, dass die Juden selbst die Weissagung 4, 14 auf das babylonische Exil bezogen hätten; vgl. noch die ausführliche Anmerkung 5 auf Seite 428. — *Kuenen* (Theol. Tijdschr. 1872, S. 291) und nach ihm *Cheyne* (z. St.) weisen darauf hin, dass eine genau entsprechende Glosse durch die LXX in V. 8 in den Text eingefügt ist: καὶ εἰσελεύσεται ἡ ἀρχὴ ἡ πρώτη, βασιλεῖα ἐκ Βαβυλῶνος τῇ θυγατρὶ Ἰερουσαλὴμ, was übrigens gerade das Vorhandensein jener fraglichen Worte in V. 10 zur Zeit der LXX zur Voraussetzung hat. Denn jener Zusatz der LXX in V. 8 erklärt sich doch am einfachsten so, dass wie auch sonst oft (s. o. S. 175) die betreffenden Worte aus V. 10 nach V. 8, wo sie gleichfalls in dem Zusammenhange nöthig zu sein schienen, verpflanzt wurden. Noch viel weniger lässt sich aber mit *Robertson Smith* an dem Ausdrucke שָׁם תִּצְלִי (d. i. die Tochter Zions soll errettet werden in Babylon von der Hand aller ihrer Feinde) Anstoss nehmen, weil man wohl

stens die Worte **יִרְבָּאֵת עַד-בָּבֶל** als einen späteren Zusatz ausscheidet, weil „diese Worte durchaus allem widersprechen, was wir über die Propheten der assyrischen Periode wissen“, während sie für den Sinn und Zusammenhang durchaus nicht unentbehrlich wären<sup>17)</sup>. Aber so wenig wir leugnen wollen, dass derartige spätere Interpolationen stattfinden konnten, indem die Schriftbessenen, Übersetzer (vgl. Anm. 16) oder Herausgeber, die Prophezeiungen nach dem Exile — zu welcher Zeit die grosse Befreiung aus Babylon alle anderen verdunkelte, so dass man Beziehungen darauf entdeckte, die nicht durch den Zusammenhang der Stellen berechtigt waren — durch solche Beziehungen sich näher brachten (*Cheyne* S. 40)<sup>18)</sup>, so ist doch hier aus den angegebenen Gründen die Annahme einer Interpolation nicht unausweichlich nöthig, da, wie wir oben gezeigt haben, auch in den Zeitverhältnissen Michas alle Erklärungsmomente für den Wortlaut unserer Stelle vorhanden sind.

#### Cap. IV, V. 9—14 (resp. 11—13).

Die Erwähnung Babels in 4, 10 hat nicht nur auf die Auffassung und Beurtheilung der Echtheit dieses Verses Einfluss gehabt, sondern sie ist auch für die Auffassung und Beurtheilung der ganzen Stelle 4, 9—14 besonders in früherer Zeit von Einfluss gewesen. Weil man die Erwähnung Babels auf die Ereignisse einer späteren Zeit beziehen zu müssen glaubte, so hat man darum die ganze Stelle 4, 9—14 von den übrigen Weissagungen abgetrennt und zum Theil zugleich dem Micha abgesprochen. Zuerst hat *L.J.K. Justi* in seinen „Vermischten

von Errettung aus Gefangenschaft, aber nicht von Errettung in derselben reden könne. Aber auch ohne dass wir auf den freieren, bisweilen fast unterschiedslosen Gebrauch der Ortspartikeln **שָׁם**, **שָׁמָּה** resp. **מָשָׁם** hinweisen, lässt sich um deswillen ernstlich kein Anstoss an dem Ausdrücke nehmen, zumal da die passivische Redeweise sofort durch das active **שָׁם יִגְאֹלֶה יְהוָה** „dort wird dich Jahve erlösen“ (d. h. dort wird er sich deiner annehmen und deine Befreiung eintreten lassen) abgelöst wird. Von dem zweiten Grunde *Robertson Smith's*, dem Widerspruche von V. 10 zu den folgenden Versen, wird bei der Behandlung der ganzen Stelle 4, 9ff. die Rede sein; s. u. 239f.

17) Noch weiter ist *de Goeje* gegangen, indem er in seinem Aufsatz: *Proeve van verklaring van Micha 4, vs. 1—5, vs. 2* (*Theol. Tijdschr.* 1872, S. 279—284) die Wörter von **יִרְבָּאֵת** an bis ans Ende des Verses, also dessen zweite Hälfte, als späteres Einschiesel ansieht und als nachexilische Interpretation des Satzes **יְהוָה יִגְאֹלֶה יְהוָה** erklärt (S. 282). Und *Dr. Rowland Williams* (*Hebrew Prophets* I, 150. 185) hat den ganzen V. 10 für eine Interpolation gehalten.

18) *Cheyne* weist noch auf eine zweite Möglichkeit neben der Annahme einer Interpolation, für die er aus den angegebenen Gründen eintritt, hin; er meint, es könnten diese Worte „und du sollst nach Babylon gehen“ eine später durch den Geist der Prophetie dem Micha selbst zu Theil gewordene Offenbarung repräsentiren. Auch hierfür liessen sich Analogien nachweisen, wie denn Jesaja zu wiederholten Malen den Inhalt späterer Reden mit dem früherer vermische, was eine unvermeidliche Folge von der Art und Weise sei, wie die prophetischen Reden in ihre gegenwärtige Form auf Grund von Notizen und Sammlungen gebracht seien (s. o. S. 223, Anm. 14).

Abhandlungen über wichtige Gegenstände der theologischen Gelehrsamkeit“ (I. Sammlung 1795, S. 297 u. 300 ff., vgl. *Paulus'* Memorabilien, St. 4, S. 173—182), dem dann *Berthold* (Einl. ins AT., 3. Theil, 1813, S. 1635 betreffs 4, 9—14), *Eichhorn* (Die hebr. Proph. I, 1816, S. 361 ff. und Einl., neue, 4. Ausg. 1824, 4. B. S. 371, betreffs der ganzen Rede 4, 5—5, 14) und *K.W. Justi* (Comm. S. 2 u. S. 89) gefolgt sind, sie auf die Wegführung des Königs Manasse nach Babylon bezogen und dabei gemeint, dass von dieser Wegführung als von einer geschehenen Sache die Rede sei. Indem *L.J.K. Justi* also die Erwähnung Babels in 4, 10 auf jene Deportirung durch Assarhaddon (681—668) bezog, fasste er Micha selber als Verfasser von 4, 9—14, dieses „Klageliedes auf die Wegführung Manasses“, das vielleicht „ein eigenes Ganzes oder Fragment eines eigenen Ganzen“ sei (a. a. O., S. 301), da ja Micha recht gut dieses Stück verfasst haben könne, wenn er bis zur Zeit Manasses gelebt habe, worin ihm gleichfalls die Genannten folgten. In der That konnte Micha, wenn er die in seinem Buche uns vorliegenden Weissagungen nicht schon unter Jotham und Ahas, sondern erst unter Hiskia verkündigte resp. niederschrieb (s. o. zu 1, 1), recht gut bis zur Zeit Manasses leben und wirken. Aber wenn man derartige Weissagungen nur als vaticinia post eventum meint auffassen zu können, so wäre es gerathener, mit *Hartmann* (Comm. S. 16 ff.)<sup>1)</sup> den ganzen Abschnitt 4, 9—14 als „eine Threnodie auf die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar“ zu fassen, weil alsdann „alle Umstände, die für den Manasse sprechen, doppelt schön auf den Zedekia passen, und weil viele Züge dieses Orakels, die auf die Wegführung Manasses nach Babylon gar keine Anwendung leiden, mit demjenigen, was uns von dem traurigen Schicksal Jerusalems (2 Kön. 24, 18 ff. Jer. 39. 52) erzählt wird, ganz genau Punkt für Punkt zusammenstimmen, was er dadurch zu erweisen sucht, dass er V. 9 f. mit Thren. 2, 19, vgl. 1, 18, und V. 11 mit der Schadenfreude der Moabiter, Edomiter, Philister u. s. w. über die Zerstörung Jerusalems, resp. bei der Beziehung auf das Leben der Israeliten unter den vielen Völkern des babylonischen Exils mit Thren. 3, 14. 45. 60—63, sowie V. 14 mit der Gefangennahme Zedekias nach 2 Kön. 25, 5 ff. zusammenstellt. Aber schon *Rosenmüller* hat (Scholia, zu 4, 9, S. 145) hiergegen bemerkt: nobis tamen illud studium generalia vatum praesagia ad certos eventus referendi minime probandum videri saepius diximus<sup>2)</sup>, während zB. *de Wette* gegen die Beziehung auf Manasse zu-

1) Dagegen innerhalb des Commentars selber (S. 126) unterscheidet *Hartmann* zwischen V. 9 u. 10, welche Wehklagen über die Wegführung des Königs Manasse ins Exil enthalten, und den folgenden Versen, die er auf das Exil bezieht.

2) Vgl. auch, was *Jahn*, Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes Vol. II. P. II. § 99. p. 431 f., gegen *Hartmann* geltend macht: „*Hartmann* hat betreffs 4, 9—14 die Anlage der ganzen Rede nicht richtig gefasst; der Prophet geht immer von Strafreden und Drohungen zu heiteren Aussichten über: auf 2, 1—3, 11 folgt 3, 12; auf 4, 1—8 folgt 4, 9—14, dann Cp. 5; — ausserdem steht die Weissagung (4, 9 ff.) auch 2, 9—10, nur ist hier Babylon nicht erwähnt, es müsste das also auch unecht sein, und überdies ist 4, 9 ff. den Abschnitten 4, 6—8. 6, 16 parallel“.



gleich auf die Unsicherheit der historischen Notiz 2 Chron. 33, 11 hingewiesen hat<sup>3)</sup> (vgl. auch *Knobel*, Prophetismus der Hebräer, S. 203).

Aber dieser Einwand *Rosenmüllers* trifft nicht nur die, welche nach einem jetzt überwundenen Standpunkte wie *Hartmann* durch ihre Auffassung aller prophetischen Reden mit historischem Hintergrunde als vaticinia post eventum genöthigt wurden, dieselbe in eine weit spätere Zeit zu verlegen und deshalb den durch die Tradition genannten Verfassern abzusprechen, sondern er trifft auch diejenigen, welche, gleichfalls nach einem jetzt überwundenen Standpunkte, in den prophetischen Reden genaue Abbilder zukünftiger historischer Ereignisse sahen und dadurch, wie *Kleinert* mit Recht bemerkt hat, die Propheten des alten Bundes zu Wahrsagern herabwürdigten. Da bei dieser Auffassung von der Ausdehnung der Möglichkeit prophetischer Vorhersagung auch in Einzelheiten die Echtheit der fraglichen Prophezeiungen nicht in Frage gezogen wird, so läge in diesem Zusammenhange keine Veranlassung vor, auf diese Anschauung und auf die darauf basirten Hypothesen näher einzugehen. Aber zum genauen Verständniss aller der in Betracht kommenden Fragen ist es doch gerathen, auch diese Ansichten in ihren gegenseitigen Beziehungen zu einander

---

3) Ohne auf die Frage, ob dieses Weissagungsstück wirklich auf die Zeit Manasses zurückzuführen ist, näher einzugehen, sei hier nur noch darauf hingewiesen, dass gegenwärtig jenes Bedenken *deWettes* gegen die Geschichtlichkeit der Notiz jener Stelle nicht mehr aufrecht zu halten ist. Denn der Anstoss, den man früher daran nahm, dass Babel anstatt Ninive als der Ort der Wegführung Manasse's bezeichnet wird, während ihn doch ein Assyriekönig deportirte, wird durch die Berichte der assyrischen Denkmäler beseitigt, nach welchen der Grosskönig von Assyrien, nachdem er die Würde eines Königs von Babylon angenommen hatte, ausser in seiner eigentlichen Residenz Ninive auch zeitweilig in Babylon residirt und dort Gesandtschaften wie Fürsten zu ihrer Rechtfertigung empfangen haben wird. Die Wegführung Manasse's würde aber darnach etwa ins Jahr 647 zu setzen sein, da die von ihm geplante Felonie mit dem um 648 anzusetzenden Aufstandversuche des Bruders des Asurbanipal, Sammughes, des Vicekönigs von Babel, in Verbindung zu bringen wäre. S. *Schrader*, KAT. 2, S. 366 ff. — Ebenso ist auch gegenwärtig, und zwar gleichfalls durch die assyrischen Entdeckungen, die Frage in ein neues Licht gerückt, ob die Drohung der Deportation nach Babel in 4, 10 nicht vielleicht durch die Gesandtschaft des Merodach Baladan an Hiskia und durch dessen Verhalten in dieser Angelegenheit veranlasst sein könnte. Denn da es jetzt allgemein anerkannt ist, dass diese Gesandtschaft aus Babylonien unmöglich nach dem Feldzuge Sanheribs stattgefunden haben kann, sondern unbedingt vor demselben nach Jerusalem gekommen sein muss, weil die Schatzkammern Jerusalems zum Zwecke der Bestreitung des an Sanherib zu entrichtenden Tributs geleert wurden (2 Kön. 18, 15), so muss dieselbe etwa ins Jahr 704 oder 703 (d. h. kurz vor die nach assyrischer Rechnung 701 anzusetzende assyrische Invasion) verlegt werden, wozu auch die muthmassliche Veranlassung dieser Gesandtschaft recht gut passt. Sicher hatte dieselbe noch den politischen Grund, Hiskia für ein Bündniss gegen Assyrien zu gewinnen, wozu der Merodach Baladan zur Zeit des Sanherib bei dem Drohen eines assyrischen Krieges allen Grund hatte, wie er sich gleichzeitig auch um die Gunst und Hilfe anderer syrisch-phönizischer Dynastien beworben haben wird. Bis zur Zeit dieser Gesandtschaft konnte aber Micha recht gut prophetisch thätig sein. Soviel über die Möglichkeit eines Bezuges von 4, 10 auf jene Zeit; von dem Grade der Wahrscheinlichkeit dieses Falles wird in der Auslegung Michas weiter die Rede sein.

sich zu vergegenwärtigen, da aus diesen Anschauungen dann auch die Gründe hervorgewachsen sind, deretwegen man es für nöthig hielt, die Echtheit von 4, 11—13 preiszugeben. Diese Hypothesen zerfallen aber insofern in zwei Gruppen, als die einen historische Ereignisse der späteren Zukunft des Reiches Juda und des israelitischen Volkes, die anderen aber bestimmte Ereignisse der Endzeit des Gottesvolkes durch 4, 11—13 vorausgesagt glauben.

Die letztere Auffassung vertreten *Rosenmüller* (Schol. in Ezechieliem, P. II, p. 563), *Caspari* und *Keil*, indem sie die Weissagung „auf die Ereignisse bezogen, welche schon von Joel c. 4, und später noch von Ezechiel c. 38 f., Zacharia c. 12 und in Apok. 20, 8 ff. geweisst werden, d. i. auf den letzten grossen Angriff der Weltvölker gegen die aus Babel erlöste und geheiligte Gemeinde des Herrn, mit der Absicht, die heilige Gottesstadt von der Erde zu vertilgen, wovon die Angriffe der Syrer und der übrigen Juda umwohnenden Völkerschaften gegen das Bundesvolk unter den Makkabäern (s. u.) nur ein schwaches Vorspiel lieferte“ (s. *Caspari* S. 188 ff. und *Keil*, Kl. Proph. S. 338 f., dessen Begründung ein Auszug aus *Caspari's* Darlegung ist). Dabei nehmen *Caspari* und *Keil* an, dass zwischen V. 10 und V. 11—13 die Heimkehr des in Babel aus der Hand seiner Feinde erlösten Volkes mitten innestehe und dass dieses heimgekehrte Volk aufs neue, und zwar von vielen Völkern, feindlich umlagert und gedrängt werde. Da sie also V. 11—13 „in die fernere Zukunft, in die Zeit der Erfüllung der Verheissungen und zwar in ein ihrer spätesten Stadien“ verlegen, lösen sie den Zusammenhang mit dem Vorigen völlig auf, so dass es für ihre Fassung von V. 11—13 auch völlig irrelevant ist, dass *Keil* V. 10 auf alle Strafgerichte von Michas Zeit an bis zur Wegführung nach Babel, *Caspari* aber in zeitgeschichtlicher Auffassung auf die Assyrier bezieht (s. o. S. 227 f.)<sup>4</sup>). Entscheidend für diese Beziehung auf den letzten grossen zur völligen Vernichtung der Angreifer führenden Weltsturm auf das aus dem Exil zurückgekehrte Volk sei der Umstand, dass der Angriff der Völker gegen das heilig gewordene Zion gerichtet, aus Hass und Feindschaft gegen seine Heiligkeit hervorgegangen ist und die Entheiligung der Stadt Gottes zum Ziele hat; dieser Zug passe in keiner Weise auf Jerusalem und Juda in den Zeiten der Makkabäer, sondern nur auf die Zeit, da Israel aus Babel erlöst eine heilige Gottesgemeinde bildet d. i. „auf die letzte Zeit der Entwicklung des Reiches Gottes, die erst mit Christo angebrochen, aber bis jetzt noch nicht zu vollem Durchbruch gekommen ist“, wo-

4) Mit *Caspari's* Auffassung von V. 10—14 berührt sich sonach am engsten die von *Bruston* (S. 256), der gleichfalls, obwohl er V. 9 f. auf die Assyrier — und zwar auf die im J. 711 gegen Asdod und auch gegen Juda heranrückenden Assyrier (vgl. *Schrader*, KAT.<sup>2</sup>, S. 392 ff. zu Jes. 20) — bezieht, doch V. 11—13 auf eine spätere Epoche bezieht, weil sich der Prophet nicht in Widerspruch zu sich selbst setzen könne, weshalb er das מָדַי in V. 11 in der Bedeutung „dann“ fasst (wzu er 5, 3. 7, 10. Jes. 9, 6 vergleicht); dagegen beziehe sich V. 14 wieder auf die Gegenwart resp. die nahe Zukunft (ebenso *Caspari* S. 196 ff.: der Prophet kehrt mit V. 14 aufs Neue auf den Boden der näheren Zukunft zurück),

gegen aber einzuwenden ist, dass Jerusalem, wenngleich seiner Bewohner und ihrer Greuel wegen unheilig, doch als Stadt Jahve heilig ist und dass sich auch denken liesse, dass Micha jene Weissagung vom Untergange der feindlichen Heidenvölker stillschweigend von einer sittlichen Umkehr bedingt sein lässt. Doch sehen wir von dieser Begründung ab und vor allem von der Vorstellung, dass in V. 11—13 eben jenes nach V. 9f. ins Exilsland weggeschleppte und nun wieder heimgekehrte Volk gemeint sei, so ist doch soviel zuzugeben, dass sich der Prophet in V. 11—13 in eine fernere Zukunft versetzt (so zB. auch *Riehm*, Die Messianische Weissagung S. 103 u. 120), ja dass er die Endzeit im Auge hat, vorausgesetzt, dass man eben in den Schilderungen der Endzeit grosse, allgemeine Schilderungen einer glücklicheren Zeit sieht, die das völlige Gegentheil der Gegenwart ist und deshalb auch erst am Schlusse der gegenwärtig in der Entwicklung begriffenen Völkergeschichte eintreten kann, so dass sich also die einzelnen Züge jener Weissungsbilder doch aus den bestimmten Zeitverhältnissen der Gegenwart des Propheten erklären, während ihr Gegenbild eben der fernsten Zukunft angehört. So sind denn diese Ankündigungen eines der Vollendungszeit unmittelbar vorausgehenden letzten Kampfes der heidnischen Weltvölker gegen das Gottesvolk, der mit dem vollständigen und für immer entscheidenden Siege des letztern und der Vernichtung der Heiden endet (Joel 4, 9ff. Micha 4, 11—13. 5, 4f.; Sach. 12, 1ff. 14, 3ff. 12ff., Ez. 38 u. 39; Jes. 66, 18ff.) ihrem Inhalt und Grundgedanken nach nicht zeitgeschichtlicher Art, da sie keine bestimmte, in der näheren Zukunft erhoffte politische Situation vorher sagen, wohl aber sind sie, wenigstens in der vorexilischen Zeit, aus ganz bestimmten zeitgeschichtlichen Verhältnissen hervorgewachsen, deren Züge sich auch bisweilen in der Einzelausführung widerspiegeln, und insofern auch unmittelbar mit der Gegenwart verknüpft, so dass hier jener Ausblick in die Endzeit durch מָחָד den beiden streng zeitgeschichtlichen Weissagungen in V. 9<sup>b</sup> u. 14 coordinirt und gleich diesen eben auch auf den Boden der Gegenwart d. i. nächsten Zukunft herangezogen sein kann. Dies ist aber zugleich, wie auch *Stade* (Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft, I, S. 42; s. u. S. 256) gezeigt hat, der Charakter der vorexilischen Weissagung, dass sie die messianische Zeit unmittelbar, also ohne vermittelnde Ereignisse, anbrechen lässt mit dem Einschreiten Gottes gegen die das zugebilligte Maass überschreitenden Feinde. Wenn aber nach dieser Seite über den Inhalt der Weissagung in V. 11—13 keine Meinungsverschiedenheit vorhanden ist, so doch betreffs deren Zusammenhang mit den nächststehenden Weissagungen, indem *Caspari* u. a. den zeitlichen Zusammenhang ganz aufheben und das מָחָד in V. 11 einer ganz anderen Zeitsphäre zuweisen, als die beiden מָחָד in V. 9 u. 14, während alle 3 thatsächlich die sich anschliessenden Weissagungen auf denselben Zeitboden stellen resp. den Eintritt der Verkündigung an die nämliche Zeitsphäre anknüpfen, trotzdem dass der Inhalt derselben ein ganz verschiedener ist; und vor allem muss insofern der Ansicht *Caspari's* und *Keil's* widersprochen werden, als sie V. 9<sup>b</sup> u. V. 11—13 in einen künstlichen Zusammen-

hang zu einander setzen, indem sie meinen, dass die Weissagung V. 11—13 die vorhergehende V. 9f. und deren Erfüllung zur Voraussetzung habe, während thatsächlich beide von einander unabhängig sind. Nicht das nach V. 9f. ins Exil geführte Volk wird als zurückgekehrtes nach V. 11—13 vor dem Ansturm der Heidenvölker durch deren Vernichtung gerettet, sondern während die erste Weissagung eine Wegführung vorausieht, erschaut die zweite eine Vernichtung der Heidenvölker vor der Stadt Jerusalem. Wie man sich diesen Widerspruch in zwei so unmittelbar auf einander folgenden Weissagungsstücken zu denken hat, dies soll weiter unten seine Erklärung finden.

Von der Anschauung *Caspari's* und *Keil's* rücksichtlich der Beziehung auf die Endzeit verschieden, dagegen in der Annahme eines auch zeitlich fortschreitenden Zusammenhanges mit V. 9f. übereinstimmend ist die Annahme, dass sich 4, 11—13 resp. 14 auf bestimmte Ereignisse der späteren Geschichte des Gottesvolkes beziehe. Die Vertreter dieser Ansicht gingen, wie schon bemerkt, gleichfalls von der Meinung aus, dass in 4, 11ff. von einem anderen Ereignisse als in 4, 9f. die Rede sein müsse; da sie nun V. 9f. auf die Wegführung Manasses bezogen, so wurden sie darauf geführt, ein späteres Ereigniss in V. 11ff. vorausgeschildert zu sehen. So haben denn *Theodoret*, *Calvin*, *Coccejus*, *Marckius* und *Hengstenberg* die Weissagung V. 11—13 auf die siegreichen Kämpfe der Makkabäer gegen die Syrer bezogen<sup>5)</sup>, da diese Kämpfe in die Zeit zwischen der Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil (V. 10) und der Erscheinung des Messias (5, 1) fallen; darnach seien überhaupt in dem ganzen Abschnitt V. 9—14 die Angriffe der Chaldäer, Gräco-Syrer und Römer auf Zion, so wie sie in der Geschichte auf einander folgten, geweissagt (s. auch *Jahn*, a. a. O. S. 424). Oder man bezog die גִּיּוֹם, welche nach V. 12 reif wie die Garben zum Verderben versammelt und aufgerieben werden sollen, auf die Babylonier und ihre Bundesgenossen, wie zB. *Bauer* und *Grossschoppf* (Die Orakel des Micha 1798) speciell an die Niederlage Nebukadnezars durch den Cyrus denken, dem entsprechend dann *Hensler* (Animadversiones in quaedam prophetarum minorum loca, p. 8) die Verse 9 u. 10 auf die in den letzten Zeiten des jüdischen Staates lebenden Nachkommen (nicht aber auf die bereits fern vom Vaterlande wohnenden babylonischen Exulanten) bezieht. Ferner hat man, wie soeben angedeutet wurde, die Drohung in V. 14 speciell auf die römische Invasion bezogen, d. h. auf die Belagerung und Eroberung Jerusalems und die Unterjochung des jüdischen Volkes durch Pompejus<sup>6)</sup>, oder auch, unter Aufgabe des vorher bezeichneten, aus dem Erschei-

5) Hiergegen wendet *Kleinert* (S. 70) ausserdem mit Recht ein, dass es sich hier um den feindlichen Ansturm von „Völkermassen“ handelt, womit wohl die mesopotamischen Volksheere, nicht aber die Soldnerhaufen des Antiochus gemeint sein können.

6) So im Anschluss an *Coccejus J. H. Verschuir* in den *Dissertationes philologico-exegeticae* (Leovard. 1775): No. 5. *Dissertatio de oraculo celebri Mi. IV, 14*, S. 105—116. Hiergegen wendet sich schon *Ernesti* in seiner neuesten theol. Bibl. 3. B., S. 361.



nen des Messias in den folgenden Versen 5, 1f. genommenen terminus ad quem, auf die Zerstörung des jüdischen Reiches durch Sosius und Titus Vespasianus<sup>7)</sup>. Aber abgesehen von den principiellen Einwendungen gegen eine solche Auffassung vom Wesen der prophetischen Vorhersagung scheitert diese Anschauung vor allem daran, dass es unmöglich ist, das מָחָד, das stets in die Gegenwart hinweist, in der Bedeutung „dann“ auf verschiedene, auf einander folgende Stufen einer fernen Zukunft zu beziehen.

So bleibt denn auch hier als einzig berechtigte Annahme nur die zeitgeschichtliche Auffassung übrig, bei welcher nicht wie bei den eben erwähnten Auslegern entweder ein historisches Ereigniss in einem vaticinium post eventum geschildert oder in einer früheren Weissagung wirklich genau vorhergesagt wird, sondern der Prophet innerhalb der durch die Zeitverhältnisse gegebenen Erkenntnisse in die Zukunft schaut und dieselbe in allgemeinen Bildern vorahnend schildert. Nach der zeitgeschichtlichen Auffassung, welche *Cyrill, Calov, Hitzig, Ewald, Kuenen, Kleinert* u. a. vertreten, bezieht sich nun V. 11—13 auf dieselbe Begebenheit wie V. 9, d. h. auf die Belagerung Jerusalems durch die Assyrer. Denn da die V. 9 u. V. 11 am Anfange stehende Zeitpartikel מָחָד unbedingt auf die Gegenwart resp. die unmittelbar folgende Zukunft hinweist, so muss auch der in den folgenden Sätzen enthaltene Gedanke im wesentlichen (s. S. 234) derselben Zeit angehören<sup>8)</sup>. Angesichts des theils von ihnen selbst bemerkten, theils von den Gegnern der zeitgeschichtlichen Auffassung entgegengehaltenen Widerspruches zwischen V. 10 u. 11—13 haben aber die Vertreter jener Auffassung, bei gleichzeitiger Annahme eines Zusammenhanges und fortlaufenden Gedankenganges im Buche Micha, verschiedene Wege eingeschlagen, um einen solchen Zusammenhang nachzuweisen. Nun kann, wie schon *Hitzig* (Kl. Proph. z. St.) mit Recht bemerkt, nicht die Meinung Michas sein: die Heiden würden Jerusalem erobern und das Volk ins Exil führen, dort aber, in Babylonien, von demselben besiegt

7) So *J. D. Michaelis*, gegen den sich zuerst *Justi* in der oben angeführten Sammlung I. der vermischten Abhandlungen S. 279 ff. wendet.

8) Dies erkennt zB. auch *Kleinert* (S. 68 ff.) an, obwohl er meint, dass auch die Auffassung *Keil's*, nach dem sich V. 12 u. 13 auf die letzte Katastrophe bezieht, nicht schlechthin als unhaltbar verworfen werden könne. Als seine Ansicht bezeichnet er, dass V. 9—14 sich auf das zunächst durchzumachende Leiden beziehe, indem in V. 11 der kurze Sonnenblick in die Zukunft am Ende von V. 10 sofort wieder überschattet werde von den Wolken der nächsten, nämlich durch das Gericht über die Heiden (d. i. das assyrische Heer, vgl. Jes. 30, 27 ff.) vor Jerusalem, und in V. 14 die äusserste Demüthigung Jerusalems (s. 3, 12) geschildert werde, die zunächst eintreten müsse. Vgl. hierzu *Ewald's* Darlegung. — Dagegen ist es wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen, wenn *Maurer* (S. 473) die ganze Schwierigkeit dadurch aus der Welt schafft, dass er den ganzen Abschnitt V. 10 ff. als zu einem Gedankengang gehörig ansieht, indem er denselben also skizzirt: „Die von den gegenwärtig versammelten heidnischen Völkern (V. 11. 14) besiegten Einwohner werden ins Exil wandern (10<sup>a</sup>; 5, 2<sup>a</sup>); aber unter Führung des Messias (5, 1) aus demselben zurückkehren (10<sup>b</sup>. 5, 2<sup>b</sup>); und in den früheren Zustand zurückgebracht (5, 3), werden die Israeliten jene, die sie bedrückt hatten, ihrerseits bedrücken, d. i. die Assyrer (12. 13. 5, 4 ff.).“

werden, weil sie in diesem Falle vorher doch ihre Lust an Zion sehen würden, während in V. 12 deutlich ausgesprochen liegt, dass sie ihre Absicht nicht erreichen werden; auch würde es sehr gezwungen sein anzunehmen, dass beim Aufhören des in V. 10 geweissagten Exiles das Heer des Feindes sich noch nicht aufgelöst habe, so dass es von den heimkehrenden Israeliten vor Jerusalem geschlagen werden könnte; ferner darf auch nicht angenommen werden, dass innerhalb V. 11—13 von einer zweimaligen Versammlung der Heidenvölker die Rede sei, einer vor Jerusalem in feindlicher Absicht gegen dieses (V. 11 וְהָיָה יְרוּשָׁלַיִם) und einer in dem Exilsland zu ihrer eigenen, von Gott gewollten Vernichtung (V. 12<sup>b</sup> וְהָיָה כְּשֶׁיִּשְׂרָאֵל יִשְׁמָח), weil das in die Heimath zurückgekehrte feindliche Heer dort auseinandergeht; — da also derartige harmonistische Auswege, die V. 10 u. 11—13 ausgleichen sollen, ausgeschlossen sind, so bleibt nur übrig, dass in V. 10 von der Deportation der Judäer nach Babel und V. 11—13 von der Vernichtung der Heidenvölker vor Jerusalem die Rede ist, und somit ist direct die Verschiedenheit des Inhalts beider unmittelbar auf einander folgenden Ankündigungen anzuerkennen. Es kann sich also nur darum handeln, ob es möglich ist, ausser dem von *Hitzig* angenommenen raschen Wechsel der Gefühle und Ansichten (s. u. S. 242) auch schriftstellerische Gründe zur Erklärung desselben durch Aufzeigung des von dem Propheten beabsichtigten Zusammenhanges aufzufinden. So hat *Kuenen*, nachdem er noch in dem Jahrgange 1871 der Theologisch Tijdschrift S. 62 (wie schon früher in Godg. Bijdr. bl. 4. 5) erklärt hatte, die 3 Verse bleiben ihm ein Stein des Anstosses, im folgenden Jahrgange S. 297ff. nachzuweisen gesucht, dass 4, 9f., 11—13 und 14—5, 14 correspondirende Untertheile oder Gruppen der Rede Michas sind, da alle drei mit וְהָיָה beginnen und somit Micha immer von dem Gegenwärtigen ausgeht; namentlich in 4, 11—13 u. 5, 6f., bei denen die grosse Übereinstimmung auffällt, handle er über ein und dieselbe Sache und überlasse es seinen Lesern, Übereinstimmung zwischen die verschiedenen Aussprüche zu bringen (S. 301f.). Diese Übereinstimmung zwischen den drei Gruppen gehe aber noch weiter, insofern der Gedankengang in allen 3 derselbe sei; denn jede gibt zuerst eine Schilderung der schmachvollen Behandlung Jerusalems, dann ist die Rede von der Rettung durch den verhiessenen Retter und dann von seiner segensreichen Wirksamkeit und allgemein von dem Heile Israels. Während nun diese drei Stufen in der dritten Gruppe 4, 14—5, 14 am deutlichsten zu Tage treten (1. 4, 14; 2. 5, 1; 3. 5, 3ff.), handelt die zweite Gruppe dem entsprechend zuerst von der Versammlung der Feinde gegen Jerusalem (4, 11), dann folgt sogleich die Versicherung, dass der Plan missglücken und die Tochter Zion die Feinde vertilgen werde (V. 12f.); hier überspringe der Prophet also, weil es ihm nur um die Schilderung der Strafe über die Feinde Jerusalems zu thun ist<sup>9)</sup>, die Mittelglieder, indem er nicht sagt, was dem Endausgange

9) Nach S. 300 richtet sich eben die zweite Gruppe an die Feinde, wogegen die erste an die Bürgerschaft von Jerusalem und die dritte an ganz Israel. —

vorausgehen soll, auch nicht, wo das Dreschen der Feinde statthaben soll (S. 299). Aber durch diese Einschränkungen wird der kunstreiche Aufbau dieser drei Gruppen wieder stark in Frage gestellt. — Ebenso künstlich ist auch die Annahme *Ewalds* (Proph., 2. Ausg., 1. Band, 1867, S. 519 ff.), dass sich in 4, 9—5, 1 der Gedanke von der fernsten Zukunft dieses Kreises immer näher zur Gegenwart zurückbeuge<sup>10)</sup>; denn während der Prophet in V. 9 f. Jerusalem so gut wie vernichtet und seine Bevölkerung ins Exil wandern (vgl. 3, 12. 1, 5 u. 16) sieht, wo die Stunde der Erlösung schlagen wird, schreitet V. 11—13 etwas näher an die Gegenwart zurück: Jerusalem ist von Eroberern umgeben, aber je heftiger sie wüthen, desto leichter können sie von der göttlichen Strafe erreicht werden; und in V. 14 wird die schmachvolle Behandlung geschildert, die Hiskia und sein ganzes Volk von den Assyern erfahren werden. Aber es erscheint misslich, dieselbe Partikel  $\text{וְעַתָּה}$  in drei so unmittelbar aufeinander folgenden Stücken auf verschiedene Zeiten zu beziehen; auch ist nicht recht ersichtlich, wie nach der Vernichtung der Feinde in 11—13 in darauf folgender Zeit — ohne grösseren Zwischenraum — doch Jerusalem von eben diesen Feinden, den Assyern, zerstört und seine Bevölkerung von ihnen ins Exil geführt werden soll, zumal da Jerusalem nach V. 13 eben ganz verschont und nach V. 10 ganz weggeführt werden soll, indem die Annahme *Ewalds*, dass die in V. 10 geweissagte Wegführung nach V. 13 eine nur theilweise sei, ungerechtfertigt ist und nur den Zweck hat, den Widerspruch zu heben, der entsteht, wenn man V. 9 f. u. 11—13 auf dieselbe Hauptbegebenheit, eine Belagerung Jerusalems durch die Assyrier, bezieht (vgl. *Caspari*, S. 185 f.). — *Reuss* wiederum, der die Rede in zwei Theile: 9—11 u. 12—14, zerlegt, bezieht das dreifache  $\text{וְעַתָּה}$  richtig auf die Gegenwart, d. h. genauer auf die nächste Zukunft, und sagt, dass sich die kleine Schwierigkeit in V. 13 — die darin liegt, dass Micha in V. 10 f. gesagt hatte, Israel solle nach Babel transportirt werden und Gott allein werde sie retten, indem er sie zum Heerdenthum Zions einer zersprengten Heerde gleich führen wird, während er hier in V. 13 einen entscheidenden Sieg, der zu Jerusalem selbst über die Assyrier davongetragen werden soll, im Auge hat — aus der Natur der prophetischen Beredtsamkeit erklärt; denn diese doppelte Perspective gehöre zwei verschiedenen Gesichtspunkten an: im ersten Falle sei die Rede von einer vorausgehenden Läuterung (s. o. S. 234); für eine solche sei aber in dem zweiten kein Platz, da es sich hier um deswillen nicht um das ge-

Dass von der Strafe der Feinde die Rede ist, hängt damit zusammen, dass sich die vielen Völker nicht rund um, sondern gegen Jerusalem versammeln.

10) *Ewald* fährt fort (S. 523): „Auf jeder dieser drei Stufen sind es drei Schritte, in denen sich der Gedanke hochaufwogend bewegt: das Erblicken und das schmerzliche Gefühl eines tiefsten Leidens; die Betrachtung darüber; die plötzlich dennoch frohlockende, ja herausfordernde Erhebung darüber“. Obwohl *Ewald* die drei Stufen etwas anders fasst als *Kuenen*, so könnte doch der letztere auf Grund dieser Darstellung *Ewald's* zu seiner Auffassung der Gliederung von V. 9—14 gekommen sein.

läuterte Volk der Zukunft handeln könne, weil die Propheten nie von Siegen sprechen, die im fremden Lande davongetragen werden sollen und weil die Verse 12—14 uns bei dem belagerten Jerusalem festhalten. Aber es ist misslich, nicht mit dem dreifachen  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  je eine neue Weissagung zu beginnen, und ausserdem liegt eben in der Anerkennung der raschen Aufeinanderfolge zweier entgegengesetzter Weissagungen in Folge der Natur der prophetischen Beredsamkeit zugleich die Anerkennung, dass von einem fortlaufenden Gedankengange im strengen Sinne des Wortes abgesehen werden muss.

So ist denn bei dieser Beziehung von 9f. und 11—13 auf dieselben Zeitverhältnisse ein nicht zu beseitigender Widerspruch geblieben, insofern das aus Jerusalem in die Gefangenschaft wandernde Volk (V. 10) unmöglich die Feinde, welche es wegführen, vor Jerusalem gänzlich schlagen und ihr Vermögen dem Herrn bannen kann. Während nun *Caspari* und *Keil* sich deshalb bestimmen liessen, 4, 11—13 auf die Endzeit zu deuten, haben andere Ausleger aus dem nämlichen Grunde dieses Weissagungsstück als unecht ausgeschieden. Der erste, welcher in neuerer Zeit, ebenso wie früher schon *Hartmann* betreffs des ganzen Abschnitts V. 9—14, sich betreffs V. 11—13 zu diesem letzteren radicalen Auskunftsmittel entschlossen hat, war *H. Oort* in einem im 5. Jahrgange (1871) der Leidener Theologisch Tijdschrift erschienenen Aufsatz mit der Überschrift: „Het Beth-Efraat van Micha V, 1“ (S. 501—511)<sup>11)</sup>. Wie schon angedeutet, stützt sich *Oort* eben darauf, dass nicht deutlich sei, wie auf V. 11—13 der Inhalt von V. 14 folgen könne, und ebensowenig, wie der Prophet, der Jerusalems Untergang weissagt, in einem Athem solche Hoffnungen aussprechen könne; dagegen schliesse sich V. 14 vortrefflich an V. 10 an (s. S. 507). Ihm schlossen sich dann *Robertson Smith*<sup>12)</sup> (The prophets of Israel, 1882, S. 428 u. Art. Micah in der Encycl. Brit., B. 16, S. 225), *Wellhausen* (in *Bleeks* Einl. in das A.T., 4. Aufl., 1878, S. 426, Anm.) und *Steiner* (4. Aufl. von *Hitzig*, Kl. Proph., 1881, z. St.), zuletzt aber *Nowack* (in *Stade's* Zeitschr. für die alttest. Wissensch., Jahrg. 4, 1884, S. 285 ff.) an<sup>13)</sup>. Diese alle haben nicht

11) Weiteres über *Oort's* Ansicht betreffs der Weissagung 5, 1 s. u. S. 245, sowie betreffs weiterer Ausscheidungen und der Begründung derselben vgl. die Einleitung zur Besprechung der in Zweifel gezogenen Echtheit von Cp. 4f. S. 248.

12) Indem *Robertson Smith* insoweit die Ansicht *Oort's* acceptirt, verwahrt er sich zugleich ausdrücklich dagegen, dass er damit auch die ganze Behandlung der Stelle von Seiten *Oort's* (s. unten S. 245 u. 248 Anm.) billige, welche, wie schon *Kuenen* (Theol. Tijdschr. 1872, S. 62) bemerkt hat, in keinem nothwendigen Zusammenhange mit der Echtheit resp. der Verwerfung der fraglichen Verse durch *Oort* steht.

13) Nicht aber *Kuenen*, welcher in Theol. Tijdschr. Jahrg. 1872, S. 297 ff. einen Beitrag zur Lösung dieser Frage gegeben hat (s. oben S. 237), jedoch auch nicht Jahrg. 1872, S. 61 f., wie *Robertson Smith* meint, indem er hier nur *Oort's* Ansicht vorträgt, dabei aber ausdrücklich sagt, dass er sich nicht entschliessen könne, V. 11—13 dem Micha abzusprechen. — Andererseits hat *Cheyne*, der sich angesichts des Widerspruchs zwischen der Vernichtung der feindlichen Völker vor Jerusalem und der Deportation der Judäer nach Babylon dadurch hilft, dass er (S. 39, Anm. z. St.) in V. 10 eine Interpolation oder einen späteren Zusatz von der Hand Michas selbst annimmt (s. o. S. 229 f.), an einer anderen Stelle seines



etwa das Bedenken, als ob 4, 9—14 seinem Inhalte nach einer Abfassung in der Zeit Michas entgegen wäre<sup>14)</sup>, während zB. *Nowack* speciell betreffs 4, 9 u. 10 ausdrücklich darauf hinweist, dass der Inhalt dieser beiden Verse mit dem Übrigen (mit 3, 12 wie 5, 6. 7 vgl. 4, 6. 7) völlig in Übereinstimmung ist; vielmehr gehen sie davon aus, dass V. 11—13 nicht von Micha stammen könnten, weil sie in directem Gegensatze zu V. 10 stünden. Denn nach V. 10 solle Jerusalem sammt Zion durch den Feind eingenommen werden, was mit 3, 12 übereinstimme, und die Tochter Zion müsse aus der Stadt ziehen und auf dem Lande wohnen, ja sie muss nach Babel ins Exil wandern; in den folgenden Versen aber würden die belagernden Feinde aus vielen Nationen vor den Wällen Jerusalems vernichtet, denn Jahve selbst hat die Feinde vor Jerusalem gesammelt wie Garben zur Tenne, er wird auch die Hufe der Tochter Zion ehern und ihr Heer eisern machen, dass sie (selbst) die vielen Völker zermalmen und ihre Beute Jahve weihen wird; hier wird also Zion für unverletzlich erklärt, indem eben seine Einnahme als eine undenkbare Profanation erscheine. Angesichts dieses letzteren Gedankens könne man aber kaum für 4, 11—13 an eine Autorschaft Michas denken, wenn man nicht zu einem gewaltsamen harmonistischen Aushülfsmittel seine Zuflucht nehme, nämlich zu der Annahme, dass in direct aufeinanderfolgenden Versen wie 4, 10 u. 4, 11—13 von zwei verschiedenen Belagerungen die Rede sei, welche durch eine Erneuerung der Theokratie (4, 10<sup>b</sup>) getrennt seien (s. o. S. 234f.). Aber auch sonst widersprächen die Verse 4, 11—13, wie *Nowack* a. a. O. hinzufügt, dem Zusammenhange: sie passten nicht zu 5, 1—3; denn 4, 11—13 werde die Tochter Zion aufgefordert, die vor ihren Thoren versammelten Feinde zu zermalmen und die Beute Jahve zu weihen, so dass hier der Messiaskönig kaum eine Stelle habe; auch sei eine Dahingabe an den Feind (s. 5, 2) kaum vorausgesetzt; schliesslich mache auch עָרָא in 4, 11, das sich auf die Gegenwart resp. nächste Zukunft bezieht, zusammengehalten mit den Zeitbestimmungen in 5, 1ff. 4, 1ff. Schwierigkeit; — aber auch zu 5, 6f. passe 4, 11ff. nicht; denn dort sei ein schweres Gericht über Juda vorausgesetzt, durch das nur ein Rest hindurchgerettet werde, wovon in 4, 11ff. nichts zu finden sei.

Darnach haben die genannten Bibelforscher in den Versen 4, 11—13 eine Interpolation im Sinne von Stellen wie Ez. 38; 39; Joel 4; Zach. 14 angenommen. Eine solche sei aber, wie *Robertson Smith* noch bemerkt, sehr begreiflich in den nachexilischen Zeiten und

---

Commentars (S. 41, Anm. zu V. 11) ausdrücklich bemerkt, dass V. 11 dann völlig klar werde, wenn man V. 5—10 herausnehme; alsdann werde der ursprüngliche Gedankengang wiederhergestellt (s. auch unten zu 4, 5—10 S. 260ff.).

14) Von der Hypothese *Stade's*, der sowohl annimmt, dass 4, 9 und 10 frühestens in der Zeit des Deuterjesaias verfasst sein könne, als auch 4, 11ff. in die nachexilische Zeit verweist und überhaupt die ganzen Capitel 4 und 5 dem Micha abspricht, wird weiter unten (S. 248ff.) im Zusammenhange die Rede sein, weil die Ausscheidung von Cp. 4 u. 5 und deren ganze Begründung nichts mit der oben behandelten Annahme einer Einschaltung einzelner Verse zu thun hat.

im Zusammenhalt mit dem wachsenden Bestreben, eine wörtliche Harmonie aller Prophezeiung zu erzielen, indem man dabei völlig von dem vorexilischen Gesichtspunkt in Jer. c. 26, dass Unglücksweissagungen durch Reue abgewendet werden können, abging. Und zwar würde es sich hier darum gehandelt haben, in Rücksicht auf den Verlauf der Geschichte des israelitischen Volkes, dem alle Weissagungen galten, den Widerspruch zu beseitigen, in welchem Michas Wort vom Fall Jerusalems durch die Assyryer zu den thatsächlichen Ereignissen stand.

Wenn wir nun, ohne im Einzelnen zu mäkeln, die Thatsache der von den Genannten betreffs 4, 11—13 und 4, 10, von *Nowack* aber auch betreffs 4, 11—13 und 5, 1—3. 6f. aufgezeigten Widersprüche zugeben und auch im Princip die Möglichkeit von späteren Einschaltungen rückhaltlos anerkennen, so folgt doch daraus noch nicht, dass 4, 11—13 deshalb nicht von Micha stammen können. Denn rücksichtlich des ersteren Punktes darf nicht vergessen werden, dass sich auch sonst zwischen einzelnen Stücken anerkannt echter Weissagungs-sammlungen offenbare Widersprüche (s. o. S. 214 zu 2, 12f.) finden, ohne dass jemand daran Anstoss genommen hat; wie sich derartige Widersprüche zwischen den einzelnen Stücken sowohl durch den Einfluss der wechselnden geschichtlichen Ereignisse auf die prophetische Predigt als durch die Art der Zusammenfügung der einzelnen Weissagungen zu einem Ganzen durch die Hand der Schriftgelehrten von selbst erklären. Ja im Gegentheile: bei dem überall erkennbaren Streben der Sammler und Redactoren mit der Aneinanderreihung zugleich Ordnung und Zusammenhang in die einzelnen ihnen überlieferten Aussprüche und Reden zu bringen, müssen wir vielmehr erst recht annehmen, dass rücksichtlich derartiger Stücke, bei denen sich kein passender Bezug zu dem Nächststehenden aufzeigen lässt, die Überlieferung — sofern sonst der Inhalt nicht der Zeit, aus der die Weissagung nach der Tradition stammt, widerstreitet — richtig ist, weil jene Sammler wohl selbst an jener Inconcinuität Anstoss genommen und die Einordnung entweder gar nicht oder an einer anderen Stelle vorgenommen hätten, wenn ihnen der betreffende Ausspruch nicht als sicher überliefert erschienen wäre. Und in Beziehung auf den letzteren Punkt ist es nach der ganzen Stellung dieser Männer zum geschriebenen Worte Gottes<sup>15)</sup> schlechterdings nicht denkbar, dass sie selbst Weissagungsstücke zu irgend welchem Zwecke ersonnen und in die echten Weissagungen der Propheten hineingearbeitet haben sollten; vielmehr beschränkte sich ihre Thätigkeit auf die Auswahl, Anordnung und Zusammenstellung des ihnen überlieferten Stoffes, den sie treu zu überliefern strebten, mochten sie auch rücksichtlich der Anordnung und vielleicht sogar rücksichtlich der Auswahl sich eine relativ grosse Freiheit gestatten und andererseits auch vielfach in mechanischer, geistloser Weise bei diesem Prozesse der Zusammenstellung des Kanons verfahren. Denn auch in

15) Vgl. meinen Aufsatz „Die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit“ in „Studien und Kritiken“, Jahrg. 1887, S. 160 ff.

allen den Fällen, wo wir aus dem Inhalte der als Theile der Werke eines Propheten überlieferten Stücke zu erkennen vermögen, dass dieselben nicht dem Verfasser angehören können, unter dessen Namen sie uns überliefert werden, liegt sicher nicht die bewusste Absicht vor, die künftigen Leser über den Autor derselben zu täuschen, sondern sie stellten eben in Folge einer weitgehenden, ja für unsere Zeit nicht recht verständlichen <sup>16)</sup> Kritiklosigkeit alles zusammen, was ihrer Ansicht nach als Aussprüche und Reden desselben prophetischen Verfassers zusammengehörte, ohne ein Verständniss dafür zu haben, dass man aus dem Inhalte Schlüsse auf die Zeit der Abfassung ziehen dürfe und müsse, indem wohl angesichts der Verwechslungen beider Micha (s. o. S. 209f.) anzunehmen ist, dass besonders Gleichheit der Namen es war, was sie irreführte. Überall da, wo solche aus dem Inhalte hergenommene Gründe zum Zweifel an der Authentie nicht vorliegen, müssen wir eben annehmen, dass die Überlieferung, der zufolge die Sammler ungleichartige Stücke eines Verfassers in einen äusserlichen, losen Zusammenhang brachten, treu und zuverlässig ist, und dass die Sammler jene Zusammenstellung beliebten, entweder weil die Weissagungsstücke in dieser Ordnung ihnen überliefert waren, oder weil sie an einen Zusammenhang dachten, den wir als solchen nicht anerkennen können resp. nicht mehr nachzufühlen vermögen.

So ist es denn sicher auch hier richtiger, einfach auf den Nachweis eines klar vorwärts schreitenden Gedankenganges zu verzichten und, da an die Zusammenordnung des ganzen Weissagungsbuches Michas durch den Propheten selber nicht zu denken ist, anzunehmen, dass die Sammler auch hier wie anderwärts Ungleichartiges unbedenklich zusammenstellten, sei es, weil sie auch solche einzelne Aussprüche, die nicht in einem inneren, streng logischen Zusammenhange zu einander stehen, nach einem gewissen Schema lose aneinanderreichten (s. zB. oben S. 237 *Kuenens* Versuch), sei es, weil wirklich auch ursprünglich und thatsächlich unter schnell veränderten Verhältnissen bald nach dem Ausspruche in V. 9f. ein von diesem durchaus verschiedener Ausspruch von Micha verkündigt worden war <sup>17)</sup>.

#### Cap. V, V. 1.

Hier handelt es sich nicht um die Echtheit oder Unechtheit eines ganzen Verses oder wie 4, 10 um die eines Satzes, sondern um ein einzelnes Wort. Theils hat man מְלִיץ als späteren Zusatz zum Micha-

16) Vgl. zB. als Parallele aus der mittelalterlichen Literatur die uns unbegreiflich scheinende Thatsache, dass man in den pseudo-isidorischen Decretalen nicht an dem fränkischen Latein derselben Anstoss nahm, welches der Annahme einer Abfassung durch *Isidor von Sevilla* direct ins Gesicht schlug.

17) Dies hält schon *Hitzig* (Kl. Proph., z. St.) für möglich, indem er sagt: Dieser Widerspruch zwischen V. 12f. und V. 10 „setzt einen raschen Wechsel der Gefühle und Ansichten voraus, wie der drohende, bedenkliche Augenblick ihn verursachen mochte“. S. auch *Steiner* z. St.

texte angesehen, theils die Möglichkeit einer Hinzufügung von אֶפְרַתָּה zu בֵּית-לֶחֶם durch Micha selbst beanstandet; — nur mit dem Unterschiede, dass *Roorda*, der die Streichung von לֶחֶם vorschlägt, alsdann den Text für echt und ursprünglich ansieht, während *Stade*, der gegen eine derartige Ausscheidung von אֶפְרַתָּה ist, vielmehr aus der Zusammenstellung „Bethlehem Ephrat“ die nachexilische Abfassung der ganzen Stelle folgert und dadurch seine Ansicht von der Unechtheit von Cp. 4 u. 5, wovon weiter unten ausführlicher die Rede sein wird, zu begründen sucht.

*Roorda* geht von der Übersetzung der LXX aus: Βηθλεὲμ οἶκος Ἐφραθᾶ. Während nun die einfache Erklärung dieser abweichenden Übersetzung die ist, dass der griech. Übersetzer das בֵּית לֶחֶם von בֵּית אֶפְרַתָּה ergänzte und es zugleich im zweiten Falle appellativisch fasste: „Bethlehem, ephrataische Familie“ (s. o. S. 83), schliesst *Roorda* daraus, dass der ursprüngliche Text gewesen sei: καὶ σὺν οἴκῳ Ἐφραθᾶ und dass Βηθλεὲμ erst später hinzugefügt worden sei <sup>1)</sup>, entweder zur Erläuterung des Wortes Ἐφραθᾶ, oder, was er vorzieht, in Folge davon, dass man die von ihm als ursprünglicher Text der LXX angenommenen Worte οἶκος Ἐφραθᾶ, die nach ihm zugleich die ursprüngliche Gestalt des hebr. Textes genau wiedergeben, mit der späteren, uns vorliegenden Gestalt des hebr. Textes verglich und auszugleichen suchte. Darnach hätte also der ursprüngliche Text בֵּית אֶפְרַתָּה gelautet <sup>2)</sup>. Die uns vorliegende Textgestalt sei aber aus dieser ursprünglichen dadurch entstanden, dass irgend jemand zu dem Textworte בֵּית אֶפְרַתָּה, weil Ephrat(a) der alte, weniger gebräuchliche Name für das Städtchen Bethlehem war, בֵּית לֶחֶם an den Rand gesetzt habe (ähnlich wie Gen. 35, 19, s. u.), und dass dann ein Abschreiber dieses Codex diese Randnote dahin missverstanden habe, dass er annahm, man solle בֵּית לֶחֶם statt בֵּית אֶפְרַתָּה schreiben. Wenn aber *Roorda* hinzufügt, dass diese Annahme viel glaubhafter sei als die andere, dass Micha die Stadt בֵּית לֶחֶם genannt und zu diesem Namen אֶפְרַתָּה als Apposition hinzugefügt habe, um das Bethlehem in Juda genauer zu bezeichnen, weil man in diesem Falle בֵּית לֶחֶם יְהוּדָה erwarten müsste, wie auch eine Handschrift nach erster Hand habe, so ist leicht einzusehen, dass man nach der Beweisführung *Roorda's* consequenterweise annehmen müsste, בֵּית לֶחֶם sei der ursprüngliche Wortlaut. Ausserdem ist noch zu bedenken, dass nach dem bekannten Gesetze der hebräischen Ausdrucksweise, wonach in parallelen Gliedern mit dem Ausdruck abgewechselt wird, die Zubenennung Bethlehems durch יְהוּדָה hier ausgeschlossen war, da dieses Nennwort am Schlusse des folgenden Satzes steht. — Indem wir betreffs der weiteren Begründung *Roorda's* und deren Widerlegung auf den kritischen Commentar S. 83 verweisen,

1) *Lauffer* nimmt S. 59 an, dass das Wort Bethlehem als erklärende Glosse schon in den hebr. Text eingefügt worden sei, und dass man dann eines der beiden בֵּית, nach dem Zeitpunkte, wo die LXX ihre Übersetzung gemacht hatten, beseitigt habe.

2) Dies nehmen nach *Roorda* auch *Oort* (s. u.), *Kuenen*, *Lauffer* an (a. a. O. S. 58f.). Auch *Cheyne* schliesst sich (S. 42f. in der Anm.) dieser Ansicht an.



machen wir hier nur noch darauf aufmerksam, dass der Städtenamen masculinisch behandelt wird (Adj.  $\text{בְּיָרִי}$  und Suffix in  $\text{בְּיָרִי}$ ); es geschieht dies natürlich nicht deshalb, weil die Einwohnerschaft, das Volk von Bethlehem, angeredet wird (*Hofmann* und *Caspari* u. nach ihnen *Keil*), wogegen schon *Kleinert* richtig bemerkt hat, dass dann im Singular gerade das Femininum stehen müsste (vgl. die Bezeichnung  $\text{בֵּית}$  für die Einwohnerschaft), sondern wegen des im Namen erhaltenen Masculinum  $\text{בְּיָרִי}$ , indem die Appellativbedeutung des Eigennamens, „Brothaus“, berücksichtigt wird<sup>3</sup>). So wird also das ursprüngliche Vorhandensein des Wortes  $\text{בְּיָרִי}$ , und zwar als Theil eines Ortsnamens, der eben seiner Appellativbedeutung nach eine Zusammensetzung mit „Haus“ sein musste, durch die masculinische Construction des Eigennamens gesichert. Denn wenn die ursprüngliche Lesart nach *Roorda*s Meinung  $\text{בֵּית אֶפְרָתָה}$  ohne  $\text{לָהֶם}$  gewesen wäre, in welchem Falle  $\text{בֵּית}$  seinem Zusammenhange nach reines Appellativum in der Bedeutung „Familie“ wäre, so könnte es alsdann eben auch nur mit masc. plur. (s. *Gesenius*, Gramm. § 146, 1) construiert sein, wogegen die Annahme, dass diese Masculinconstruction sich deshalb finde, weil sich der Ausdruck  $\text{בֵּית אֶפְרָתָה}$  nicht auf die Stadt, sondern auf den District von Ephrata beziehe (wie *Laufer* S. 59<sup>4</sup>) annimmt, um so die Inconcinuität der Masculinbezeichnung zu beseitigen), daran scheitert, dass sich solcher Sprachgebrauch ( $\text{בְּיָרִי}$  = District) nirgends nachweisen lässt. Übrigens bleibt der Sinn derselbe, ob man nun  $\text{לָהֶם}$  als ursprünglich annimmt oder nicht; denn in jedem Falle will der Ausdruck nicht dies besagen, dass der künftige Befreier gerade in Bethlehem werde geboren werden, sondern dies, dass er der aus Bethlehem stammenden Familie Davids angehören<sup>5</sup>) und also demselben Orte wie ihr Stammvater ent-

3) Gegen *Umbreit*, der bereits diese Masculina daraus erklärte, dass sie auf  $\text{בֵּית לָהֶם}$  gehen, wendet *Caspari* S. 206 ein, dass dies sehr fraglich sei, da ihm  $\text{בֵּית לָהֶם}$  als nom. pr. vor der Seele stand; aber dieser Einwand erledigt sich dadurch, dass Micha die Appellativbedeutung des ganzen Wortes im Auge hatte, was nicht bezweifelt werden darf, weil dieselbe gerade bei  $\text{בֵּית לָהֶם}$  vollständig durchsichtig ist und weil dergleichen doppelte Fassung eines Wortes, als Name und zugleich nach seiner appellativischen Bedeutung, den Hebräern und zumal den Propheten bei ihrer Vorliebe für derartige Anspielungen (s. speciell noch Micha 1, 10 ff.) nahe lag. So *Caspari* S. 205.

4) Neben diesem Hauptgrunde für die Lesung  $\text{בֵּית אֶפְרָתָה}$ , den *Laufer* selbst als solchen bezeichnet, fügt derselbe (nach *Roorda*) noch folgendes zur Begründung hinzu: Die Wortstellung sei ungewöhnlich; ferner finde sich da, wo das Wort Bethlehem von einer näheren Bestimmung begleitet ist, sonst die Bezeichnung „Bethlehem Juda“ (Ri. 17, 9. 19, 18), um diese Stadt von „Bethlehem Sebulons“ (Jos. 19, 15) zu unterscheiden, und nur hier sei das Wort Bethlehem durch das Wort Ephrata oder Beth-Ephrata näher bestimmt (woran auch *Cheyne* S. 43, nicht aber *Reuss* S. 337 Anstoss nimmt), was gerade das Gegentheil sei von dem sonstigen Gebrauche, das weniger Klare durch das Klarere zu erklären u. s. w.; doch s. oben S. 243.

5) Während *Roorda* ebenso das Geschlecht Davids unter dem Ausdrucke  $\text{בֵּית אֶפְרָתָה}$  versteht, meint *Kuenen*, der die oben besprochene, von *Roorda* stammende Conjectur zuerst (1860 in den *Godgel. Bijdr.*, blz. 1) veröffentlichte (s. auch *Roorda*, Comm. in Micham, p. 97), dass „das Geschlecht, wovon das davidische Haus nur ein Theil war“, darunter zu verstehen sei.

stammen werde (vgl. *Cheyne* S. 43; s. noch *Riehm*, Die Messianische Weissagung S. 225 f.).

In diesem Zusammenhange sei noch auf eine andere Auffassung der Stelle hingewiesen, die *H. Oort* in der „Theologisch Tijdschrift“ (Leiden, Jahrg. 5, 1871, S. 501—511: Het Beth-Efraat van Micha 5, 1, vgl. Jahrg. 6, 1872, S. 273—79: Nog iets over Beth-Efraat en Migdal-Eder. Grootendeels eene herroeping) gegeben hat, und die sich gleichfalls auf die Annahme, dass das Wort *בֵּית* als Interpolation zu tilgen sei, gründet. Auf Grund derselben Stellen, die *Stade* zu seinen Schlussfolgerungen benutzt: Gen. 35, 16. 48, 7. 1 Sam. 10, 2. Jer. 31, 15 (s. u.), behauptet *Oort*, dass, da Efraat und Bethlehem nichts mit einander zu thun hätten (s. u.), „das Haus Ephrathas“ die Wiege des Geschlechtes Sauls sei, so dass sich die Weissagung Micha 3, 12. 4, 8—10. 14. 5, 1 auf den Sturz des Hauses Davids und die Wiederherstellung des Hauses Sauls beziehen würde und auf den Untergang Jerusalems und dessen Ersatz durch Migdal-Eder, den Wohnsitz des Hauses Efraat's, weshalb auch die Wendung *בֵּית עֶפְרַת* in 4, 8 eine Interpolation der Schriftgelehrten der Chaldäischen Periode sei (S. 506 f.), welche beide Einschaltungen unternommen hätten, damit der Messias aus Davids Haus käme, was dann mit den übrigen Prophezeiungen übereinstimmt (S. 510). Aber angesichts der Abhängigkeit zwischen Micha und Jesaja ist es unmöglich, dass Micha da, wo er von einem messianischen König redet, von dem Ideenkreise seiner Zeitgenossen, die alle den Messias als einen Sohn Davids ansehen (vgl. Amos 9, 11. Jes. 9, 6. 11, 1), sich entfernen könnte (vgl. noch *Kuenens* Aufsatz: De Koning uit Beth-Efrath, in Theol. Tijdschr. 1872, S. 45—66, spec. S. 54).

Zu einem anderen Resultate gelangt *Stade*. Obgleich seine Darlegung einen Theil seiner Beweisführung für die Unechtheit von Cp. 4 u. 5 bildet, so ist es doch zweckdienlich, seine Auffassung unserer Stelle im Zusammenhang mit jener anderen ins Auge zu fassen. *Stade* geht (Zeitschr. für die alttest. Wissensch., Jahrg. 3, 1883, S. 4 ff.) davon aus, dass in Gen. 35, 19 u. 48, 7 der Zusatz *בֵּית עֶפְרַת* zu (dem Stadtnamen) Ephrath eine Glosse ist<sup>6)</sup> und zwar eine ziemlich junge, die dadurch veranlasst wurde, dass Ephrath Bethlehem das bekanntere Ephrath war; als späterer und zugleich unrichtiger Zusatz verräth sich die Notiz dadurch, dass das hier gemeinte Efrath in der Nähe von Bethel zu suchen ist, weil 1 Sam. 10, 2 ff. das Grab der Rahel viel weiter nördlich, im Gebirge Benjamin, oder auf die Grenze zwischen Benjamin und Ephraim, auf dem Wege zwischen Rama Sa-

6) So auch *Dillmann* im Genesiscommentare, 5. Aufl. 1886, S. 372 zu 35, 16. Nach der Bemerkung zu 35, 21 auf S. 373 hat der Verfasser V. 21, wo von einem Heerdenthurme (zwischen Ephrath bei Bethel und Hebron) die Rede ist, vielleicht auf Micha 4, 8 anspielen wollen, in welchem Falle der Redactor (höchstens der Jehovist) als Verfasser gelten muss; deshalb muss eben diese Glosse ziemlich jung sein. Die Meinung, dass der Verfasser habe auf Micha 4, 8 anspielen wollen, gründet sich natürlich auf die Vermuthung, dass *בֵּית עֶפְרַת* ein n. pr. eines der Hügel Jerusalems gewesen wäre, was sich jedoch aus der bildlichen Rede Micha 4, 8 nicht erweisen lässt.

muels und Gibeä Sauls, nicht so weit von Bethel gesetzt wird, wozu auch Jer. 31, 15 stimmt. Ferner zeigt er, dass die in 1 Chron. 2, 19. 50. 4, 4 gegebenen Nachrichten, wie *Wellhausen* nachgewiesen hat<sup>7)</sup>, aus nachexilischer Zeit stammen. Dieser Bezeugung gegenüber (vgl. nach *Stade* noch Ruth 1, 2 und den stark überarbeiteten Vers 1 Sam. 17, 12, wo nach *Wellhausen* z. St. *הנה*, nach *Stade* aber auch *אפרתי* zu streichen ist) kann man aber nicht die Annahme festhalten, als ob es sich Gen. 35, 19 um ein anderes Grabmal als das 1 Sam. 10, 2 ff. und Jes. 31, 15 erwähnte handle, zumal da dieselbe auch an innerer Unmöglichkeit leiden würde<sup>8)</sup>. Dazu kommt, dass *אפרתי* an allen Stellen ausser der verdorbenen 1 Sam. 17, 12 den Ephraimiten bezeichnet (so Richt. 12, 5. 1 Sam. 1, 1. 1 Kön. 11, 26)<sup>9)</sup>, was sich mit der Annahme, dass das durch das Grab Rahels bekanntgewordene Ephrat an der Grenze Bethlehems lag, aufs beste verträgt. Sonach steht Micha 5, 1 wegen „Bethlehem-Ephrat“ auf gleichem Niveau mit dem Buche der Chronik und dem Buche Ruth. „Aus vorexilischer Zeit ist kein Zeugnis für die Identität beider vorhanden, wohl aber reichliche Zeugnisse für das Gegentheil“ (a. a. O. S. 8). Auf Grund dieser Schlussfolgerung *Stades* würde sich sonach als Resultat ergeben, dass Micha 5, 1 aus nachexilischer Zeit stamme, wenn man nämlich die Streichung von *אפרתי* an unserer Stelle d. h. also die Annahme, dass *אפרתי* ein späterer Zusatz sei, zurückweist, obgleich dieselbe hier mindestens ebenso nahe liegen würde, wie die allgemein acceptirte Annahme des Glossems in Gen. 35, 19. Wenigstens würde *Stade* schwerlich diese Annahme von der Hand weisen, wenn hier nicht seine Beweisführung, wonach die Abfassung des ganzen Verses und dadurch auch des ganzen Stückes 4, 11—5, 3 in nachexilische Zeit zu setzen wäre, auf der Ursprünglichkeit des Wortes *אפרתי* basirte<sup>10)</sup>.

Dieser Schlussfolgerung stellt *Nowack* (a. a. O. Jahrg. 4, 1884,

7) De gentibus et fam. Jud. quae 1 Chron. 2—4 enumerantur. S. 28 ff.

8) Eine doppelte Überlieferung, als ob auch die Judäer das Grab der Rahel für sich in Anspruch genommen hätten (*Nöldeke*, Untersuch. zur Kritik des AT. 1869, S. 29, Anm.), liesse sich, wie *Dillmann* (a. a. O., S. 372) bemerkt, nur dann denken, wenn der an Bethlehem haftende Name Ephrat darauf beruhte, dass auch dort einst ein Zweig der Ephraimiten sass (so zB. *Reuss* S. 337, Anm. 27). Da sich nun der Name *אפרתי* auch durch die Appellativbedeutung „Fruchtgefilde“ unabhängig vom Namen *אפרים* recht gut als Stadtname erklärt, und andererseits eine Tradition über einen derartigen in Bethlehem sesshaften Zweig der Ephraimiten nicht vorliegt, so ist es eben, wie auch *Stade* selbst (S. 6 f.) will, nicht gerathen, den Stadtnamen Ephrat mit dem Stammnamen *אפרים* zusammenzubringen. Da *Dillmann* sich in der eben angegebenen Weise gegen *Nöldeke* richtet, so erledigt sich die Angabe *Stade's* (II, S. 6), dass auch *Dillmann* annehme, es sei das Grabmal Rahels sowohl bei Rama als bei Bethlehem-Ephrat gezeigt worden.

9) Gegen diese von *Stade* allein für möglich erklärte Bedeutung „Ephraimit“ stehen eben die Stellen 1 Sam. 17, 12, wo David als Sohn eines *אפרתי* — des Isai, so dass *אפרתי* hier = Ephratäer d. h. der aus Bethlehem Ephrata im Stamme Juda — erscheint, und die davon abhängige Stelle Ruth 1, 2.

10) Betreffs „des anderen antiquarischen Grundes, welcher Micha 5 zwar nicht in nachexilische Zeit weist, aber doch die Herleitung von Micha dem Zeitgenossen Jesajas verbietet“ (*Stade* a. a. O. S. 8 ff.) s. unten S. 256 f.

S. 282) folgendes gegenüber: Der Exeget darf sich nicht dabei begnügen Glossen aufzuzeigen, es gilt auch ihre Entstehung zu erklären<sup>11)</sup>; da nun die Erklärung, dass auch die Einwohner von Bethlehem das Grab der Rahel für sich in Anspruch nahmen, zurückzuweisen ist, die Tradition vom Rahelgrabe bei Bethlehem vielmehr erst auf Grund der Glosse von Gen. 35, 19 entstanden ist, so bleibt eben nur die Möglichkeit übrig, dass es ein doppeltes Ephrat gab, jenes an der Grenze Benjamins 1 Sam. 10, 2. Jer. 31, 15. Gen. 35, 19 u. s. w. und das mit Bethlehem identische, welches letztere offenbar das zur Zeit des Glossators bekanntere, ja vielleicht noch allein und zwar aus Micha 5, 1 bekannte war, so dass auf Grund dieser Stelle dann die Glosse in Gen. 35, 19. 48, 7 eingefügt wurde, nicht aber umgekehrt, wie *Stade* will; aber selbst wenn das אֶפְרַת in Micha 5, 1 die Stellen Gen. 35, 19. 48, 7 voraussetzte, so würde doch der Schluss auf nachexilische Abfassung von Cp. 5 kein zwingender sein, weil ebenso gut wie ein späterer Überarbeiter nach *Stade* in 1 Sam. 17, 12 mit אֶפְרַת auch אֶפְרַתִּי einfügte, er oder ein anderer auch auf Grund von Gen. 35, 19 in Micha 5, 1 אֶפְרַתִּי einfügen konnte; — wenn aber אֶפְרַת in 5, 1 ein späteres Glossem ist, so kann auch, wie schon oben gezeigt wurde, die ganze prophetische Stelle ihrem ursprünglichen Wortlaute nach immerhin aus der vorexilischen Zeit und somit auch von Micha stammen.

Diesem wohlberechtigten Einwande gegenüber hat dann auch *Stade* (a. a. O. S. 293 in den unmittelbar folgenden Bemerkungen zu *Nowacks* Aufsatz) zugestanden, dass „es ein schwacher Punkt in seinen Aufstellungen ist, dass sich nicht nachweisen lässt, auf welchem Wege Bethlehem zu dem Beinamen Ephrat gekommen ist“. Allein so lange keine vorexilische Stelle nachzuweisen sei, in welcher Bethlehem diesen Namen trägt, sei aus diesem Mangel nichts gegen seine Aufstellung zu entnehmen; vielmehr müsse nur an einem neuen Punkte constatirt werden, wie lückenhaft die Überlieferung sei. Dies letztere mag rückhaltlos zugestanden sein. Aber eben um deswillen lässt sich ebenso wenig behaupten, dass es kein Bethlehem Ephrat gebe, weil sich dieser Name nur Micha 5, 1 findet, zumal da die Glossen in Gen. 35, 19. 48, 7 eben auch so entstanden sein können, dass die bekanntere Stadt zur Zeit, als die Glossen in jene Stellen der Genesis eingefügt wurden, gerade in Folge der sich an den Ort knüpfenden messianischen Erwartungen das Bethlehem Ephrat in Micha 5, 1 war; wurde aber der Name Efrat durch die Hinzufügung „das ist Bethlehem“ glossirt, so setzt dies nothwendiger Weise voraus, dass man damals noch eine Stadt Bethlehem Efrath kannte und dass die Tradition eben an diese Stadt die Nachrichten über die Herkunft des davidischen Geschlechtes und somit auch die Hoffnungen auf die Zukunft des Messias aus einem Orte dieses Namens fixirte; eine solche Tradition konnte aber zur Zeit der Einführung

11) Ganz ebenso sagt schon *Oort*, auf den die ganze Hypothese zurückgeht (a. a. O. S. 511): „Die Schriftgelehrten haben wohl mehr umfassende Veränderungen gemacht; die einzige Frage ist nur, ob diese Annahme nothwendig ist, oder ob die Verwirrung in dem Gebrauche des Namens Ephrati auf einfacher Weise erklärt werden kann“.



jener Glossen in Gen. recht gut noch vorhanden sein, und andererseits hätte sich ohne eine solche Tradition wohl auch die Notiz einer so berühmten Stelle wie Micha 5, 1 nicht localisiren können. Wenn aber *Stade* zum Schlusse noch hinzufügt, er müsse es in Abrede stellen, dass man von Bethlehem in vorexilischer Zeit צִיּוֹר לְהוֹרֹת בְּאַלְסֵר יְהוּדָה habe sagen können, während man es nach Neh. 7, 26 sicher von dem nachexilischen sagen konnte, so ist zwar der zweite Theil seiner Behauptung eine nicht zu bezweifelnde geschichtliche Thatsache; aus derselben folgert aber nicht, dass es in der vorexilischen Zeit anders gewesen sein muss. Dass das Bethlehem in der Zeit nach der Rückkehr trotz seiner Kleinheit erwähnt wird, liegt daran, dass der Kranz der bewohnten Städte ausser und um Jerusalem überhaupt nur ein kleiner war; es ist aber kein Grund vorhanden zu bezweifeln, dass auch in der vorexilischen Zeit dieses selbe Bethlehem Ephrat, das seiner Grösse und sonstigen Bedeutung nach keine Rolle spielte und deshalb nach dem ursprünglichen Texte des AT. vielleicht nur Micha 5, 1 erwähnt wurde, durch die Nähe der Hauptstadt Jerusalem gedrückt trotz der an sich günstigen Lage, nämlich wegen seiner durch beide Namen bezeugten fruchtbaren Umgebung, sich doch nicht recht zu grösserer Bedeutung entwickeln konnte.

## B. Ganze Stücke.

### I. Cap. IV u. V.

Nachdem einzelne Verse und Verstheile schon von *Hartmann* und *Oort* als spätere Einschaltungen aus Cp. 4 u. 5 ausgeschieden worden waren, indem ersterer (Comm. S. 15—20) die Weissagung 4, 9 ff. (s. o. S. 231), letzterer dagegen 4, 1—7. 11—13 für eine spätere Einschlebung erklärt hatte<sup>1)</sup>, hat dann zuerst *Stade* im ersten Jahrgange seiner Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft (1881) die Ansicht ausgesprochen, dass Cp. 4 u. 5 nicht von Micha stammen und zu Cp. 1—3 hinzugehören könnten; später hat er sodann auf die Einwürfe *Giesebrechts* gegen die Uechterklärung von Cp. 5 im dritten Jahrgange (1883) und weiter auf die Einwürfe *Nowacks*, die sich auf beide Capitel bezogen, im vierten Jahrgange (1884) geantwortet. Dabei hat

1) *H. Oort* sagt in seinem Aufsatz „Het Beth-Esraat van Micha V, 1“, worin er zur Begründung seiner oben (S. 245) besprochenen Ansicht auch eine Interpolation der Worte לְהוֹרֹת in 5, 1 und עַל בֵּית צִיּוֹר in 4, 8 annimmt, zur Erklärung seiner Ansicht, dass 4, 1—7. 11—13 eine eingeschaltete Weissagung von einem der Gottesmänner sei, die Micha als falsche Propheten brandmarkt. Das Stück 4, 1—7 könne aber deshalb nicht ursprünglich sein, weil es undenkbar sei, dass er eine derartige Glücksverheissung ausspreche, wenn seine Androhung noch nicht aus ist u. s. w. (1871, S. 506f.). — Von *Oort* ist wahrscheinlich *Cheyne* abhängig, wenigstens erwähnt dieser in seinem 1882 erschienenen Micha-Commentare nirgends die Aufsätze *Stade's*, der seinerseits wieder nirgends etwas von *Oort* erwähnt.

sich *Stade's* Begründung im Einzelnen modificirt; manches ist später weiter ausgeführt worden, anderes wieder mehr in den Hintergrund gestellt worden. Es ist deshalb am gerathensten, wenn wir dem Gange dieser Controverse zunächst im grossen und ganzen, dann aber behufs einer Kritik der Aufstellungen hinsichtlich der einzelnen Punkte der Beweisführung *Stades* folgen.

In seinem ersten Aufsätze „Bemerkungen über das Buch Micha“ (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. Jahrg. I, 1881, S. 161—172) geht *Stade* (S. 165 ff.) darauf aus zu zeigen, dass der Abschnitt Cp. 4 u. 5 ein nachexilischer Zusatz zu den drei ersten echten Capiteln des Michabuches sei; denn zunächst habe ein dem Deuterozacharja, einem der von Ezechiels Ideen lebenden Epigonen<sup>2)</sup>, gleichstehender Verfasser, der die nämliche religiöse und literarische Ausbildung wie dieser besass, der Weissagungsreihe Micha Cp. 1—3 eine nicht nur in den Ideen, sondern auch in der Form sich aufs engste mit der Weissagung Deuterozacharjas berührende Prophezeiung beigefügt, die aus folgenden Stücken bestand: 4, 1—4. 11—14. 5, 1—3. 6—14, um die Einseitigkeit des nur Gerichtsandrohung und die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems enthaltenden Inhalts von Cp. 1—3 nach Analogie der Mesajianischen Weissagung und der vorexilischen Prophetie überhaupt die lichte Kehrseite derselben, die Weissagung vom Anbruche der messianischen Zeit hinzuzufügen, weil durch das Fehlen jener Weissagung vom Anbruche der messianischen Zeit Micha in einer Weise der vor-exilischen Prophetie widersprach, dass man daran denken konnte, Michas Weissagung vom Kanon auszuschliessen; und sodann habe ein späterer Verfasser, der diese zweite Schicht des Buches für das Werk Michas selbst hielt, dieselbe durch Einsetzung von 4, 5—10. 5, 4. 5 überarbeitet, um sie durch die Einschaltung neuer Prophezeiungen „mit dem Geschichtsverlaufe und der Entwicklung der Weissagung auszugleichen.“ Während nun nur *Cheyne*, und auch dieser nur betreffs des ersten Theiles der *Stadeschen* Behauptungen, seiner Anschauung bedingte Weise beipflichtete<sup>3)</sup>, fand er bei anderen Bibelforschern

2) Vgl. die Auseinandersetzung *Stade's* über den Kreis jener Epigonen, ihre Zeit und die Tendenzen ihrer literarischen Thätigkeit in seinem Aufsätze: Deuterozacharja. Eine kritische Studie (Zeitschrift für die alttest. Wiss., Jahrg. I, 1881, S. 1—96). Darnach (s. speciell S. 90 ff., vgl. S. 8) gingen jene Epigonen, d. i. ein Kreis geistesverwandter, von denselben theologischen Voraussetzungen ausgehender Schriftgelehrter, vor allem von der Voraussetzung aus, dass die Weissagungen, welche Gott seinem Volke hatte verkündigen lassen, abgeschlossen seien, und deshalb fassten sie den Gedanken einer Sammlung der Prophetenschriften.

3) *Cheyne* drückt sich zwar nicht mit derselben Bestimmtheit aus wie *Stade* und giebt über die Zeit der Abfassung jener späteren Stücke keine Andeutungen, aber die Anschauung ist an sich die nämliche, da er ausdrücklich (S. 34) sagt, Cp. 4 u. 5 schienen nach ihrer ersten Abfassung revidirt worden zu sein und der ursprüngliche Entwurf dieser Prophezeiung sei wahrscheinlich in Cp. 4, 1—4. 11—14. 5, 1—3. 6—14 enthalten; diese Abschnitte müsse man also zunächst zusammen lesen; der Grundgedanke sei darnach der, dass Israel sicher wiederhergestellt werden wird, da die Verheissung nicht gebrochen werden kann, dass aber erst noch eine Periode harter Strafe dem vorhergehen müsse. — *Cheyne's* Name ist übrigens im Verlaufe der späteren Discussionen *Stade's* und *Nowack's* nirgends erwähnt worden.

energischen Widerspruch. In seinem zweiten Aufsätze „Weitere Bemerkungen zu Micha 4. 5“ (a. a. O., Jahrg. 3. 1883, S. 1—16) antwortet er nun seinen Gegnern. Da die Ablehnung seiner Hypothese durch *E. Reuss* (Geschichte der heil. Schriften AT. Braunschweig 1881, S. 314)<sup>4)</sup> und *W. Robertson Smith* (The Prophets of Israel and their Place in History. Edinburgh. 1882, S. 426 f.)<sup>5)</sup> nicht ausführlich begründet war, so wandte er sich nur gegen *Giesebrecht*, der in *Schürer's* Theol. Literaturzeitung (1881, S. 443, vgl. S. 243 Anm. 1) ihm für Cp. 4 beigetreten war, dagegen die Echtheit von Cp. 5 vertrat, eines Theils wegen der sich dann ergebenden Einseitigkeit der Theologie Michas, andern Theils weil es wegen Jes. 8, 9. 29, 7. Jer. 3, 17 precär sei, die Behauptung nachexilischer Abfassung auf die „vielen Völker“ zu bauen. Dem gegenüber meint *Stade*, dass *Giesebrecht* auf die zwischen Cp. 4 u. 5 bestehende Verwandtschaft des Inhaltes und des Stiles nicht genug geachtet habe (S. 4), und sucht den Einwand *Giesebrechts*, der sich gegen die Begründung der Behauptung nachexilischer Abfassung durch den Hinweis auf die vielen Völker richtet, zu entkräftigen (S. 14—16); aber er hebt zugleich zwei für die spätere Entstehung des Stückes Cp. 5 — nach ihm — gleichfalls entscheidende Punkte hervor: die Zubenennung Bethlehems als Ephrat (sowie auch die Aussage, dass es zu klein sei um unter den Tausendschaften Judas zu sein) nöthige uns mit der Abfassung von Micha 5 in nachexilische Zeit herabzugehen (S. 4—8, s. o. S. 245 ff.), und die Weissagung von der Ausrottung von אֲשֵׁרִים und מַצְבֵּי, als von Gegenständen abgöttischer Verehrung V. 12 u. 13, weise zwar nicht in nachexilische Zeit, verbiete aber doch die Herleitung von Micha dem Zeitgenossen Jesajas, da vor dem Deuteronomium von der Ausrottung derselben nicht die Rede sein könnte (S. 8—14). Nun trat *Nowack* mit „Bemerkungen über das Buch Micha“ (Zeitschr. f. die alttest. Wiss. Jahrg. IV, 1884, S. 277—291) gegen *Stade* auf, dem er in folgenden Punkten entgegentrat: zunächst (S. 278—282) wendet er sich gegen *Stades* Behauptung, dass der Inhalt von Cp. 4. 5 schlecht zu den Weissagungen des Jesaja stimme, indem er nacheinander 4, 1—4 — wo er die Bemerkungen *Cornills* (ebenda IV, S. 88 Anm.) mit verwerthet —, 4, 6. 7 und 4, 11—5, 3 bespricht; sodann handelt er von den oben angegebenen Punkten der Beweisführung im zweiten Aufsätze *Stades*: von der Zusammenstellung Bethlehems Ephrata 5, 1 (S. 282 f.) und von der Erwähnung der Ascherim und Säulen 5, 13 (S. 283 f.); zum Schlusse (S. 285—288) macht *Nowack* das Zugeständniss, dass diese beiden Capitel nicht völlig intakt auf uns gekommen seien, indem er in 4, 10 die Worte יָבֹא עַד בָּבֶל und die Verse 4, 11—13 als Zusätze eines

4) „Wir gestehen, dass wir diese Widersprüche (zwischen Cp. 6—7. 6 u. 7, 7 ff. und zwischen 4, 9 f. u. 4, 11 ff. nach *Wellhausen* in *Bleek's* Einl. 4. Aufl. S. 425 f.) nicht entdeckt haben; man müsste denn auch Jes. 8, 22 u. 23, Hos. Cp. 1 und 2 und an vielen anderen Orten, wo der Gesichtspunkt der Propheten sich plötzlich ändert, die Hand eines Epigonen erblicken“.

5) Notwithstanding the discussion by *Stade*, I still think that chaps. I—V form a single well connected book.

Glossators preisgiebt. Hierauf hat dann wieder *Stade* in „Bemerkungen zu vorstehendem Aufsatz“ (ebenda, S. 291—297) geantwortet, indem er 1) das Verhältniss von Micha 4, 2—4 resp. Jes. 2, 1—4 zu den Gedanken des Jesaja, 2) die Identität von Micha 4, 3—4 u. Jes. 11, 4ff., 3) die Zusammenstellung Bethlehen Ephrat, 4) die Beweiskraft von Micha 5, 12. 13 nochmals bespricht; aber obwohl er dabei einzelne seiner früheren Behauptungen einschränkt, auch manche Zugeständnisse macht, so beharrt er doch meist trotz *Nowack* auf seinen Aufstellungen und hält vor allem an dem Gesamtergebnisse fest. Dies ist der Gang der Controverse, welchen zu verfolgen um deswillen lehrreich ist, weil wir sehen, wie manche der Gründe und Gegengründe erst im Verlaufe derselben auf dem Plane erschienen. Wir gehen nunmehr zur Besprechung der einzelnen Punkte der Controverse über, indem es hierbei nöthig war, manches von *Nowack* und *Cornill* Gesagte einfach zu wiederholen.

Wir besprechen zunächst die nach *Stade* vom ersten Überarbeiter stammenden Stücke.

### 1) Cap. IV, V. 1—4.

Es handelt sich hier um die Frage, ob die Verse 4, 1—4 wirklich keine Verwandtschaft mit den Ideen der Propheten der assyrischen Periode zeigen. *Stade* hat dies (I, 166) dadurch begründet, dass die vielen Völker, die nach Jerusalem anzubeten kommen, sich zuerst Jes. 66, 23, dann Zach. 14, 16—19 finden, und dass die Stellung Jerusalems eine ganz andere sei als Cap. 1—3, indem es sich in 4, 1ff. um eine Vergrößerung des jesajanischen Gedankens von Jerusalems innerer Bedeutung handle.

Dieser letzteren Behauptung ist schon *Cornill* (IV, 88 Anm.) entgegengetreten, indem er den Inhalt von 4, 1—4 im Gegensatze zu *Stade* eine „naive Formulirung“ dieses Gedankens nennt und an Jes. 2, 14 erinnert, wie *Rob. Smith* an Jes. Cap. 16, nach dem auch ein fremdes Volk das Gesetz am Throne des Königs von Zion suchen soll. — Allerdings hat Jerusalem in 4, 1ff. eine andere Stellung als in Cap. 1—3, aber eben deshalb, weil es sich in diesen drei Capiteln um das empirische Jerusalem der Gegenwart handelt, in 4, 1ff. dagegen um die Gottesstadt der Zukunft. Da nun Jerusalem auch Jes. 18, 7 als solche in Betracht kommt und ähnliche Stellen zB. auch in Jes. c. 28—33 sich finden, so lässt sich die Behauptung kaum aufrecht erhalten, dass die Micha 4, 1ff. Jerusalem beigelegte Bedeutung für die Endzeit in der assyrischen Periode unverständlich sei.

Aber auch die Erwähnung der vielen Völker, die zum Berge Zion strömen, bildet kein Hinderniss für die Abfassung in jener Zeit. Denn nach Jes. 18, 7 bringen die Äthiopier Jahve ihre Huldigungsgeschenke zum Berge Zion, nach Jes. 19, 19<sup>1)</sup> errichten die Ägypter Jahve

1) Vgl. zu dieser Stelle und ihrer universalistischen Idee auch *Riehm*, Die Messianische Weissagung S. 153.



einen Altar mitten in ihrem Lande und eine Säule an seiner Grenze und mit Ägypten schliesst sich auch Assur an Israel zum Dienste Jahves an, und nach c. 11, 10 steht der Wurzelspross Isai's auf dem Zionsberge da als ein Panier für „Völker“ und die Völker werden nach ihm fragen<sup>2)</sup>. Ausserdem ist aber auch Hos. 10, 10 von „Völkern“ die Rede, welche Jahve wider die Israeliten versammeln wird, um sie trotz all ihres Sträubens wegen ihrer Sünden zu züchtigen. Nun hat zwar *Stade* die Beweiskraft jener Stellen nicht anerkannt, indem er sich darauf berief, dass es sich in ihnen wesentlich um die im Heere Assurs dienenden Völker handle (wie dies zB. auch Jes. 8, 9, 29, 7 u. a. der Fall ist). So richtig dies aber ist, so wenig kann es als Gegengrund gegen das Vorkommen von עַמִּים in der assyrischen Zeit gelten, da auch Micha 4, 1—4 die עַמִּים von den Völkern im Heere Assurs verstanden werden können. — Was *Stade* (IV, 292) wiederum gegen diese Ausführung *Nowacks* eingewandt hat, ist nicht stichhaltig. Er scheint dies selbst gefühlt zu haben, weil er die Bemerkung macht, man habe der Bedeutung dieses Punktes ein zu grosses Gewicht vielfach beigelegt und die noch wichtigeren Gesichtspunkte, die er gleichfalls geltend gemacht habe, nicht gebührend ins Auge gefasst. Abgesehen davon, dass er hier, wie auch sonst oft, die für seine Beweisführung bedenklichen Stellen durch Hinweis auf mangelnde Sicherheit der Textüberlieferung zurückweist<sup>3)</sup>, bestreitet er auch, dass wegen Jes. 18, 7 und 19, 19 der Jes. 2, 1 ff. vorliegende Gedanke innerhalb

2) *Stade* hat das ganze Stück 11, 10—16 als redactionellen Zusatz bei Seite geschoben, da schon *Koppe*, *Vater*, *Rosenmüller*, *deWette* Zweifel gegen dieses Stück erhoben haben und die Verse 11 u. 15 f. mit ihrem Verweise auf die Urgeschichte nach Gesenius an Stellen in Deuterocesajas die besten Parallelen finden (III, S. 16). — Aber selbst wenn die Stelle 11, 10 als unecht nicht in Betracht käme, was auch *Nowack* für ungerechtfertigt hält, so ist damit für *Stade* nichts gewonnen, da nach Jes. 19, 19 ff. die Assyrier Jahve dienen werden, diese aber 8, 9, 29, 7 u. a. mit den עַמִּים gemeint sind.

3) So betrifft Hos. 10, 10, wo jedoch die Textschwierigkeit erst in den folgenden Worten (בְּאַחֲזֵרָם לְשִׁמְי עֵינָם) beginnt und nach Analogie so vieler anderer Stellen auch nicht die Annahme gerechtfertigt ist, dass die עַמִּים als Zuschauer gemeint seien, was zB. auch der neueste Commentator des Hosea, *Nowack*, anzunehmen scheint (s. S. 186: „vor den Augen der Völker“). — Betreffs Jes. 11, 10 ff. verweist *Stade* auf seine früheren Ausführungen (s. die vorige Anm.), betreffs Jes. Cp. 32 u. 33 auf einen anderen Aufsatz in seiner Zeitschrift für die alttest. Wissensch., Jahrg. 1884, S. 256 ff., in welchem er nachzuweisen versucht, dass auch diese beiden Capitel des Buches Jesaja „dem Jesaja fremd sind und dass beide secundärer Natur sind, d. h. der reproducirenden prophetischen Schriftstellerei der nachexilischen Zeit ihren Ursprung verdanken“. Und auch Jes. 8, 9, 29, 7 sind bei dieser Gelegenheit (a. a. O., S. 260, Anm.) mit „erledigt worden“: „8, 9 ff. sind inhaltlich wie formell anstössig und scheinen an der Stelle, an welcher sie stehen, nicht am Platze; — 29, 7 aber ist sehr ungeschickt gebaut, auch stösst er sich mit V. 8; er scheint einen alten, und zwar misslungenen Versuch vorzustellen, V. 8 zu erklären.“ Auf diese Fragen hier näher einzugehen, ist nicht am Platze. Bemerkte sei nur, dass auch die letzterwähnten Verse 8, 9 ff. 29, 7 dem Axion zum Opfer gefallen sind, dass „die ältere Prophetie nirgends von einem Angriffe beliebiger Völker spricht“, wie dasselbe auch gegen 33, 3. 12 ins Feld geführt wird. Ob dies nach den Einwänden von *Cornill*, *Nowack* u. a. berechtigt war, mögen andere entscheiden.

der Zeitsphäre des Jesaja untergebracht werden könne. Denn es sei ein Unterschied, ob ein bestimmtes Volk aus bestimmten historischen Ereignissen die Aufforderung entnimmt, dass es Jahves Macht anzuerkennen und ihm zu huldigen habe, oder ob die Heiden heilsbegierig nach Jerusalem wandern, um sich im Gesetze Gottes unterrichten zu lassen; das erstere überschreite den Gesichtskreis der assyrischen Zeit nicht, während das andere den Ideen des nachexilischen Judenthums angehöre. Richtig ist hierbei dies, dass dieser letztere Gedanke in der nachexilischen Zeit unvermittelt im Vordergrunde steht; dass derselbe aber auf Grund bestimmter historischer Anlässe bereits in der assyrischen Epoche zur Zeit Jesajas ausgesprochen worden sein könne, wird man gleichfalls anerkennen müssen. Ebenso wie Jesaja im Anschluss an die Expedition des Assyriekönigs Sargon (722—705) gegen Ägypten und die Besiegung des Ägypterkönigs Seveh bei Raphia (720) in 19, 19 den Gedanken aussprechen kann, dass Ägypter und Assyrer, also doch die Hauptvölker um Israel herum, sammt allen zu ihren Reichen gehörigen Völkerschaften, gleich Israel Jahve dienen werden, und wie er 18, 7 zur Zeit des Aufstandes der Stadt Asdod und anderer vorderasiatischen Mächte im Bunde mit Ägypten und dem Äthiopierkönige gegen die assyrische Macht (711) auch die Äthiopier im Geiste nach Zion Huldigungsgaben für Jahve herbeibringen sieht, so kann auch ein Prophet seiner Zeit auf Grund eines bestimmten historischen Ereignisses, nämlich einer Bedrohung der heiligen Stadt durch heidnische Völkerschaften, wie sie im Verlaufe der Geschichte jener Zeit doch nichts Ungewöhnliches ist<sup>4)</sup>, zu dem Gedanken sich aufgeschwungen haben, dass in der Endzeit die Völker in friedlicher statt feindlicher Gesinnung und um Jahve auf seinem Berge zu verehren statt sein Heiligthum zu zerstören nach Jerusalem ziehen würden und dass sie dort aus Jahves Gesetz eine Gesinnung sich aneignen würden, welche den Frieden für immer verbürge. Denn dass dies die Form auch der Verheissung sei, die näheren Umstände des Erscheinens der zukünftigen Heilszeit und die Farben zu ihrer Schilderung der Nothzeit der Gegenwart und ihren Lebensforderungen zu entnehmen, ist ja nicht bloss *Stades* Ansicht und zugleich die Handhabe seiner auf die zeitgeschichtliche Betrachtung der Prophetie gegründeten Kritik, sondern ein allge-

4) Nur beiläufig — weil die nähere Erörterung dieser Fragen Sache der Auslegung ist — sei hier bemerkt, dass ausser der Bedrohung des Reiches Juda und seiner Hauptstadt Jerusalem zur Zeit des Unterganges des nördlichen Reiches, auch der im Alten Test. nicht erwähnte Einfall des Assyriekönigs Sargon nach Juda, um den König Hiskia wegen seiner Coalition mit Asdod und anderen vorderasiatischen Mächten (s. o. S. 232, Anm. 3) zu züchtigen, worauf sich nach *Cheyne* ausser Jes. 10, 5—12, 6. 14, 24—27 und wahrscheinlich Cp. 22 auch das erste Capitel des Michabuches bezieht, und vielleicht auch noch die bekannte Invasion des Sanherib nach Juda, die freilich nach assyrischen Angaben erst ins Jahr 701 fällt, in Betracht kommen. Es ist zuzugeben, dass auch eine Beziehung auf die letztere Invasion in Micha möglich ist, nur darf man nicht zum Erweise dieser Annahme behaupten, dass in 2, 12 oder in 3, 12. 4, 9 ff. 5, 5 unverkennbare Belege dafür zu finden seien, wie ja selbst die Zerstörung Samariens in keiner Stelle bei Micha deutlich als bereits erfolgt erwähnt wird.

mein anerkannter Grundsatz für die Beurtheilung der alttest. Prophezeiungen von der Endzeit. Nur muss man, um nicht bei der Verwendung jenes Grundsatzes für die Zwecke kritischer Sonderung zu ganz falschen Folgerungen zu gelangen, jederzeit im Auge behalten, dass wir manche Einzelheit der prophetischen Predigt nicht verstehen können, weil wir über die näheren Umstände ihrer Entstehung nicht eingehend genug unterrichtet sind, sei es dass wir überhaupt das historische Ereigniss selber nicht mehr kennen (vgl. nur zB. die Invasion Sargons nach Juda 711) oder dass wir über die näheren Umstände, unter denen uns bekannte historische Ereignisse sich abgespielt haben, nicht hinreichend unterrichtet sind. Ebenso konnte aber auch für Micha (resp. für den unbekannten älteren Verfasser des in Jes. 2, 2—4 u. Micha 4, 1—4 vorliegenden Weissagungsstückes, s. o. S. 222f.) eine solche historisch bestimmte Situation vorhanden sein, aus welcher jener Gedanke gleich dem in Jes. 19, 18, 7 ausgesprochenen hervorgewachsen konnte; und ebenso konnte auch für Micha, falls er doch nicht der Verfasser dieses Stückes sein sollte, in der ihm wegen der Sünden des Volkes nothwendig erscheinenden Weissagung vom Untergange der Stadt (3, 12), die doch auch er durch fremde, heidnische Völker vermittelt und vollzogen dachte (vgl. 1, 9. 15f.), der Anlass vorliegen, jene Weissagung künftigen Friedens und Glückes als Gegenstück zur Gerichtsandrohung anzufügen, oder wenn es ein Ausspruch Michas ist, als Gegenstück zu 3, 12 ausgesprochen, für die Sammler, dieses Stück hier einzufügen. Dieses innere Bedürfniss als Grund für die Einschaltung von 4, 1—4 erkennt ja auch *Stade* an; was er bezweifelt, ist nur dies, ob das eingeschaltete Stück von Micha selbst stamme und schon zu dem ursprünglichen Michabuche gehört haben könne, da sein Inhalt eine Abfassung zur Zeit Michas und von diesem unmöglich mache; — dies aber ist mit *Nowack* eben deshalb zu bestreiten, weil der Entstehung von 4, 1—4 in der assyrischen Zeit kein durchschlagender Gegen Grund entgegensteht.

Auch die in Micha 4, 3. 4 dargelegten Gedanken widerstreiten nicht der Zeit Jesajas, denn sie haben ihr Analogon in der Schilderung des Friedensreiches der Endzeit, die Jesaja in 11, 4ff. (vgl. 9, 5. 6) giebt. Mit Recht bemerkt *Nowack*: „Mag diese Schilderung vom Sitzen unter dem eigenen Feigenbaum sentimental angehaucht sein, wie *Stade* urtheilt, — über die Zeit der Entstehung dieser Stelle und ihr Verhältniss zu 2. Könige 18, 31. Lev. 26, 3—5. 10. Deut. 28, 1ff. ist mit diesem Urtheile nichts entschieden und nichts zu entscheiden.“ — Dem gegenüber bestreitet *Stade*, dass die Gedanken Micha 4, 3. 4 u. Jes. 11, 4ff. identisch seien: „zwar sprechen beide von der Friedensherrschaft, allein dieselbe werde in beiden Stellen ganz verschieden gefasst; Jes. 11, 4ff. redet von der Herrschaft des Davididen im heiligen Lande, in welchem er für Zucht und Ordnung sorgen wird, so dass auf dem heiligen Gebirge, d. h. in Canaan, alle friedlich bei einander leben; Micha 4, 3. 4 nehmen ein Weltreich des Messias, eine Herrschaft desselben über die Heiden und dementsprechend das Aufhören aller Kriege auf Erden in Aussicht“, — dieser Gedanke aber gehöre hinter Deuterjesajas. Und bei einer wei-

teren Vergleichung von Hos. 2, 20 empfinde man den Contrast, in welchem Micha 4, 3. 4 zu den Gedanken der Propheten der assyrischen Zeit stehen, noch stärker. — Auch hier ist der Unterschied der angezogenen Zukunftsbilder unbedingt einzuräumen; aber um so stärker muss man dagegen die Ansicht bekämpfen, als ob Weissagungen wie Micha 4, 3. 4 in der assyrischen Zeit überhaupt nicht möglich gewesen wären. Es kommt eben, wie bei „den vielen Völkern“, auch hier auf die historisch gegebenen Umstände an, von denen der Prophet bei der Schilderung der Endzeit ausgeht, indem er die letztere zu den ersteren in Gegensatz stellt: in Jes. 11, 4 ist es der Gegensatz gegen den Übermuth der Assyrer, die nach dem Falle Samariens nun auch den Fortbestand der davidischen Dynastie bedrohen, und in Hos. 2, 1—3 vgl. 3, 5 der Gegensatz gegen die im Vorausgehenden geschilderte Strafzeit und speciell die in 1, 4 u. 6 angekündigte Vernichtung des nördlichen Reiches, welcher die Schilderung der Endzeit bedingt. Es ist aber nicht einzusehen, warum der Gedanke in 4, 1—4, welcher in der Exilszeit unter den obwaltenden Verhältnissen, insbesondere wegen der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, in den Vordergrund trat, sich nicht schon vereinzelt bei einem vorexilischen Propheten finden könnte, weil das, was zur Exilszeit eingetreten war, zu jener Zeit einzutreten drohte resp. entsprechend der prophetischen Ausdrucksweise bereits sogar wie eingetreten war.

## 2) Cap. IV, V. 11—5, 3.

Für die spätere Abfassung dieses Stückes macht *Stade* in seinem ersten Aufsatze (I, S. 167f.) namentlich zwei Gründe geltend: *a*) die „vielen Völker“, welche deshalb in nachexilische Zeit verwiesen (vgl. Ez. 38. 39 u. nach *Stade* auch Jo. 4. Zach. 12, 14), weil es sich in der vorexilischen Zeit immer um ein bestimmtes Volk handle, das Jerusalem bedrohe, und *b*) es passe auch die Beschreibung des Messias nicht zu den Erwartungen der assyrischen Zeit. — In Hinsicht auf den ersteren Punkt kann zunächst auf das oben S. 251f. Bemerkte hingewiesen werden<sup>1)</sup>. Denn auch in 4, 11 lassen sich die vielen Völker mit *Maurer* (z. St., unter Hinweis auf 5, 4 und Jes. 22, 6), *Reuss* (*Les prophètes*, S. 336), *Cheyne* (S. 40) u. a. auf die Völker des assyrischen Reichs (vgl. Jes. 33, 3) beziehen, was sich mehr als die andere Möglichkeit, an die Völker zu denken, die nach ihrer Niederlage in Jerusalem anbeten (V. 11ff.), empfiehlt; die Völkerschaaren des assyrischen Heeres versammeln sich also nach 4, 11ff. vor Jerusalem, um es zu belagern, und mit ihrer Vernichtung tritt die Endzeit ein (s. o. S. 234ff.). Auf diesen Unterschied zwischen Micha 4, 11ff. gegenüber der Ezechielischen Weissagung hat auch *Nowack* hingewiesen, indem er sagt: „Dort im Ezechiel (Cp. 38 u. 39) handelt es sich um den Ansturm

1) *Nowack* weist noch S. 281 darauf hin, dass Hos. 10, 10<sup>a</sup> auch im Ausdruck eine Parallele zu Micha 4, 11<sup>a</sup> bietet.



Magogs nach der Wiederherstellung Israels, durch dessen Bewältigung Jahve darthun wird, dass wie er jetzt die grössere so auch einst die kleinere Gefahr hätte bewältigen können; diese Auffassung ist hier, sobald man 4, 11 ff. in Verbindung mit 5, 1 ff. setzt, unmöglich, da es sich hier nicht um einen Ansturm der Heidenwelt nach Anbruch der messianischen Zeit handelt, vielmehr עֵתָא 4, 11 uns, im Gegensatze zu באֲחֲרֵי הַיָּמִים 4, 1, in die Gegenwart oder nächste Zukunft des Propheten weist<sup>2)</sup>. Mit Recht schliesst *Nowack*, dass darnach nicht einzusehen sei, worin sich der Gedankengehalt von 4, 11—5, 3 von dem der vorexilischen Weissagung<sup>3)</sup> unterscheiden soll, wie auch *Stade* selbst unter den Belegstellen für die Anschauung der vorexilischen Weissagung, wonach die messianische Zeit unmittelbar mit dem Einschreiten Gottes gegen den das zugebilligte Maass überschreitenden Feind anbricht, früher Micha 5, 2—14 mitaufgezählt hatte. Da also eine irgendwie bedeutende Differenz zwischen den Ideen von Micha 4, 5 und den jesajanischen nicht anzuerkennen ist, so ist auch kein Grund vorhanden, die Weissagung Micha 4, 11 ff. in die nachexilische Zeit zu verweisen und dem Micha abzusprechen (s. auch *Rob. Smith*, *Proph.* S. 418).

In seinem zweiten Aufsätze (1883, S. 4—8) hat dann *Stade* den Hauptnachdruck auf die Stelle 5, 1 gelegt, indem er aus der Zusammenstellung Bethlehem Ephrata die Folgerung nachexilischer Abfassung gezogen hat, welche Annahme oben bei der Besprechung von 5, 1 (S. 245 ff.) eingehend zurückgewiesen worden ist<sup>4)</sup>.

### 3) Cap. V, V. 6—14.

Hier handelt es sich um die 5, 12 ff. angekündigte Vernichtung der Ascheren und Säulen, welche nach *Stade* Cap. 5 zwar nicht in nachexilische Zeit weist, aber doch die Herleitung von Micha, dem Zeitgenossen Jesajas verbietet, weil Ascheren wie Säulen bis zum Deuteronomium unanstössige Einrichtungen des altisraelitischen Cultus gewesen seien.

Nun ist es zunächst betreffs der Säulen richtig, dass sich solche Malsteine, welche man nach alter Sitte zum Andenken an merkwürdige Vorgänge, besonders an erfahrene Gotteshilfen errichtete<sup>1)</sup>, indem man

2) *Nowack* zeigt (S. 281, Anm.), dass *Stade* selbst (B. I, S. 168) so urtheilt, während er S. 169 im Gegensatze hierzu meint, dass von dem am Ende der Tage zu erwartenden Ansturm der heidnischen Völker ausser in 4, 1—4, 5, 1—3 auch in 4, 11—13 die Rede sei. Auch *Hitzig* bemerkt (z. St.), dass die Weissagung V. 12 f. mit Jes. 10, 16. 33. Sach. 11, 6—9 u. a. St. vollkommen übereinstimme.

3) Vgl. eben *Stade's* Charakteristik der vorexilischen Weissagung B. I, S. 42; s. o. S. 234.

4) Zur Bestätigung ist jetzt auch das Urtheil *Dillmann's* in seinem soeben erschienenen Commentare zu Num., Deuter. und Josua (S. 535) zu vergleichen: „Die Zweifel an dem Alter des Namens Ephratha sind unberechtigt.“

1) S. vor allem *Dillmann*, *Comm.* zur Genesis, 5. Aufl. zu 28, 18 (S. 330 f.). Wir haben also betreffs der Malsteine denselben Entwicklungsgang zu constatiren,

auch diese Steine selbst weihte und als ein Heiligthum oder einen Opferort ansah, bei den Heiligthümern im Cult der Israeliten, zumal im nördlichen Reiche (s. Hos. 3, 4. 10, 1 f.; vgl. Ex. 24, 4) lange fort erhalten hatten (vgl. für die Schrift des zweiten Elohisten Gen. 28, 18. 22 und 31, 45. 51) und als Malsteine Jahves selbst Jesaja (Jes. 19, 19)<sup>2)</sup> noch nicht anstössig sind. Wenn dieselben aber, weil sie bei den Kenaanäern mit dem Baalsdienst unzertrennlich verbunden waren und darum im Volksbewusstsein leicht als Baalsbilder genommen wurden, bei den Jahvealtären im Deuteronomium (16, 22), welches sie durch den Beisatz „die Jahve hasst“ eben von jenen unschuldigen Standsäulen unterscheidet, direct verboten wurden, so schliesst dies nicht aus, dass auch schon Micha sich gegen sie wendet, schon deshalb nicht, weil sie auch in älteren Gesetzen wie Ex. 23, 24. 34, 13 u. Lev. 26, 1<sup>3)</sup> mit Nachdruck verboten werden.

Dasselbe gilt nun auch von den Ascheren, indem auch sie Ex. 34, 13 von dem Jehovisten (s. *Dillmann* S. 351) und Deut. 16, 21 (s. unten Anm. 5) von dem Deuteronomisten direct verboten werden. Nur hat hier *Nowack* gemeint, auch das in Abrede stellen zu können, dass sie überhaupt bis zu der unter dem Einflusse des Deuteronomiums stehenden Zeit des Josia ein legitimer Bestandtheil des israelitischen

---

wie betreffs des ganzen Höhendienstes; vgl. *Dillmann* (die Bücher Num., Deut. u. Josua, 1886, S. 293 f.) zu Dt. 12, 2: Dass auch die Israeliten gern hochgelegene Orte und ehrwürdige Bäume zu gottesdienstlichen Zwecken benutzten, ist nicht zu bestreiten, und galt auch als unanstössig, selbst nach dem Jehovisten in der Genesis. Nur durch die Art und die Objecte des Dienstes (kenaan. Götter) an solchen Orten wurden die Orte selbst anrühlich (zB. Hos. 4, 13. Jes. 1, 29) und werden darum hier gesetzlich verboten (wie beim Jehovisten Num. 33, 52).

2) Betreffs dieser Stelle hatte *Nowack* gemeint, dass dieselbe besser bei Seite zu lassen sei, da מצבה hier nicht nothwendig als Cultusgegenstand anzusehen sei; aber auch *Stade* sagt (S. 294, Anm. 1), dass dies nicht nöthig ist, indem in dieser Stelle Altar wie מצבה als der Theil für das Ganze eintreten, nämlich beide für eine ganze Cultstätte.

3) Das gegenseitige Verhältniss aller dieser pentateuchischen Stellen, die gegen jene Formen abgöttischen Cultus gerichtet sind, ist zunächst nach *Dillmann*, Die Bücher Exodus und Leviticus 1880 (S. 251, 351 u. 617) folgendes: Die ursprüngliche, dem Jehovisten angehörige Stelle ist Ex. 34, 13; wogegen in 23, 24 eine Einschaltung des Redactors vorliegt, der die angelegentlichen Warnungen des Jehovisten vor dem kenaanitischen Götterdienst (in Cp. 33 f.) in die Gesetzsammlung des zweiten Elohisten (Cp. 20, 23 — 23, 33) eingefügt hat. Die Stelle Lev. 26, 1 ist (wie Num. 35, 52) ebenfalls ein Zusatz des Redactors, der denselben aus dem sinaitischen Gesetze, und zwar in der Bearbeitung des Jehovisten, schöpfte. [Letztere Stelle können wir deshalb bei der Bestimmung der Entstehungszeit von Micha 5, 12 f. ausser Acht lassen, ohne dass wir deshalb *Stade* beipflichten, der (a. a. O. B. IV, S. 296) behauptet, Lev. 26, 1 beweiise die nachdeuteronomische Abfassung von Micha 5, 12 f.] — Diese vom Jehovisten geforderte Vernichtung der abgöttischen Anstalten wird dann auch vom Deuteronomiker eingeschärft: Deut. 12, 2, sowie Dt. 16, 21 f., wo das Verbot des Götzencultus zwar nicht am rechten Orte eingeschaltet, sondern nur durch irrthümliche Versetzung (vielleicht von hinter 12, 31 oder einem anderen Orte) hin gerathen ist, indem diese 3 Verbote 21 f. nicht etwa junge oder späte Verbote, sondern eben Bestandtheile des alten vom Deuteronomiker reproducirten Gesetzes sind (s. *Dillmann*, Die Bücher Numeri, Deut. und Josua 1886, S. 293 u. 317).

Cultus gewesen seien, was *Stade* aus der Thatsache schloss, dass weder Hosea noch Jesaja die Ascheren polemisch erwähnen, sowie aus der anderen, dass zu Josia's Zeit eine Aschera im Tempel zu Jerusalem und Bethel erwähnt wird (2 Kön. 23, 6. 15)<sup>4</sup>). *Nowack* meint, dass gerade aus der Nichterwähnung der Ascheren unter all den verschiedenen Cultusgegenständen bei Hosea und Jesaja, sowie in der Patriarchengeschichte des Jehovisten und des zweiten Elohisten, die doch beide von מַצְבֵּית sprechen, die Grundlosigkeit der Behauptung *Stade's* hervorgehe; — „discutirbar blieben ja doch daneben zwei Möglichkeiten: entweder dass die Polemik der älteren Propheten gegen den Baalsdienst implicite auch eine solche gegen die Ascheren ist oder dass sie zu ihrer Zeit überhaupt keine hervorragende Rolle im Cultus gespielt haben“. Gegen den noch folgenden Satz *Nowack's*, dass an den meisten Stellen des AT., wo Ascheren erwähnt werden, dieselben im Zusammenhange mit dem Baalsdienst stehen, andere dagegen, aus denen ein Zusammenhang mit dem Jahvedienst unzweifelhaft hervorgeht, nicht vorhanden seien, wendet sich vor allem der Widerspruch *Stade's* in seiner Entgegnung. Es bedürfe gar keines Beweises, dass die allein massgebenden Stellen (Deut. 12, 3. 4. 16, 21. 22. 2 Kön. 13, 6. 18, 4. 21, 7. 23, 6. 15), welche von wirklich vorhandenen Ascheren reden, auf Jahvedienst zielen, und auch betreffs der späteren Phrasen über die Ascheren liesse sich nicht nachweisen, dass in diesen unzweifelhaft an Baaldienst gedacht worden sei, zumal da die spätere Zeit Baalsdienst und vorprophetische Jahveverehrung ineinander mengt, wenn sie von den Sünden des alten Israel spricht; wie denn auch die Bezeichnung der Astarte als Aschera (so in dem Einschube 1 Kön. 18, 19 und wahrscheinlich 15, 13. 2 Kön. 23, 4. 7) sich aus einer Verwechselung erkläre, also nichts beweisen könne. Als das Richtige wird sich in dieser Controverse bei schärferer Formulirung der Beweisführung *Nowack's* Folgendes ergeben. Man muss wohl unterscheiden zwischen den für unbedenklich angesehenen religiösen Bräuchen, die in Israel neben dem Jahvedienste lange Zeit bestanden, und zwischen den parallelen resp. analogen ursprünglich heidnisch-kenaanitischen Bräuchen, die in abgöttischen Zeiten mit dem Jahvedienste in Verbindung gesetzt wurden und die, eben weil sie ursprünglich mit dem Baalsdienst unzertrennlich verbunden waren, im Volksbewusstsein als Bestandtheile des Baalsdienstes, also als reiner Götzendienst, angesehen wurden. Während nun bei den Malsteinen beide Momente gleichzeitig vorliegen, so dass wir sowohl Stellen finden, wo Malsteine Jahves als nicht anstössig betrachtet wurden (zB. Jes. 19, 19), als solche, wo die Malsteine als Baalsbilder verurtheilt werden, findet sich betreffs der Ascheren nur das letztere: allerdings wurden auch sie mit dem Jahve-

---

4) *Stade* verweist hier (IV, 294) betreffs der Auslegung der Stelle 2 K. 23, 6. 15 auf seinen Aufsatz: Zur phönizischen Epigraphik (I, 343—46), wo er S. 345 sagt: „Die Aschera ist . . . ein Pfahl, welcher immer nur als Zubehör des Altars und zwar sowohl des Altars des Baals als Jahves vorkommt; sowohl in Betel als in Jerusalem hat die Aschera bis auf Josia im Tempel Jahves gestanden 2 Kön. 23, 6. 15“.

dienst in Verbindung gesetzt, aber wenn dies geschah — wie unter den abgöttischen Königen Jerusalems (2 Kön. 18, 4. 23, 6, wogegen sich 2 Kön. 13, 6 auf den Götzencult Samariens bezieht) —, war man sich ihres ursprünglichen Zusammenhanges mit dem Baalsdienst, dem hier nicht altisraelitischer Brauch zur Seite steht, jederzeit wohl bewusst, und deshalb kann auch nicht zugegeben werden, dass bis auf das Deuteronomium die Ascheren bei den Jahvealtären für unanständig gegolten hätten<sup>5</sup>). So erklärt es sich auch, dass in den späteren Zeiten, wo man gegen jede Art von Götzendienst energisch einschritt „beide Einrichtungen, die der Säulen und die der Ascheren, zusammen verboten und zusammen als Sünde des alten Israels erwähnt zu werden pflegen, wie Micha 5, 12f. so in den deuteronomistischen Urtheilen des Königsbuches, und dass auch die (nach *Stade*) erste prophetische Stelle, welche diesen Anstoss nimmt, Jer. 2, 27, ihn an beiden nimmt und erst nach dem Deuteronomium niedergeschrieben ist“ (*Stade* IV, S. 295). Die Sache ist also die, dass schon Micha an unserer Stelle gegen beide Einrichtungen sich wendet, und wenn dies nach unserer Datirung des Abschnittes Micha 5, 6—14 alsdann die erste prophetische Stelle ist, so lässt sich angesichts der oben angeführten Gesetzesstellen aus dem Jehovisten nicht daran zweifeln, dass eine Verurtheilung der Ascheren zur Zeit Michas und aus dem Munde Michas möglich ist. — Ganz besonders darf man dies aber nicht aus dem Grunde bezweifeln, weil Jesaja nicht gegen Ascheren und Masseben spreche. Denn wenn *Nowack* richtig hervorgehoben hat, dass Micha, obgleich „in seinen Ideen dem Jesaja nahe verwandt, ja vielleicht öfter von ihm abhängig“, doch keineswegs sklavisch von ihm abhängig sei, wie dies besonders

---

5) Gegen diese Behauptung *Stade's* (auch in seiner Geschichte des Volkes Israel, S. 458) und *Wellhausen's* (*Bleek*, Einleitung ins AT.<sup>4</sup>, S. 245, Anm.), welche sich darauf stützt, dass das Verbot der Ascheren erst vom Deuteronomiker formulirt sei, lässt sich jetzt mit *Dillmann* (Die Bücher Num., Deut. u. Jos. S. 317), der im Übrigen mit meiner oben gegebenen Beweisführung, dieselbe bestätigend, übereinstimmt, noch ein anderes Moment geltend machen: „In der Fassung von Dt. 16, 21 ist deutlich das Altargesetz Ex. 20, 24ff. vorausgesetzt; hätte erst der Deuter. das Verbot formulirt, so würde er vielmehr von dem Altar an dem erwählten Ort gesprochen haben“. — Übrigens hält auch *Robertson Smith*, indem er die Verdammung der Höhen im Deuteronomium als eine Folge der Predigt Michas auffasst (Encyclop. Brit., B. 16, S. 225), an der Echtheit jener Weissagung Michas fest (s. auch *The prophets*, S. 293: „Die Prophezeiung der Zerstörung der Höhen in Micha 5, 13 — directer als irgendwo in Jesaja — unterstützte das Princip des einen Heiligthums, dessen Errichtung im Deuteronomium und durch Josia der am meisten in die Augen springende Punkt der religiösen Entwicklung ist, welche die Lehre der Propheten bewirkt hat“). Vgl. noch a. a. O. S. 363, wo *Robertson Smith* ausführt, dass die Zerstörung der Festungen und Heiligthümer des Landes durch den Einfall Sanheribs ganz und gar den Weissagungen Michas entsprach und dass diese Verwüstung aller beträchtlichen Provinzialstädte Judas und die Verbrennung und Verwüstung der Altäre der Local-Baalim des Höhen-cultus, die wahrscheinlich nach assyrischem Brauche vielfach auch mit einer Wegführung der Idole verbunden war, mehr als alles andere den Reformationsplan Hiskias practisch durchführen half, da ohne eine gänzliche Zerstörung jener alten Altäre, an welche Hiskia und auch Jesaja nicht denken konnten, eine wirksame Reform nicht möglich war.



aus Mi. 3, 12 verglichen mit dem jesajanischen Gedanken von der Unverletzbarkeit Jerusalems gegenüber den Angriffen der Assyrer hervor-gehe, so lässt sich dagegen nicht mit *Stade* einwenden, dass Micha 5, 12f. die Ascheren und Säulen mit anderen Dingen in gangbaren Phrasen abgethan würden, so dass sich dies hier als selbstverständlich gäbe, während sich Micha in 3, 12 genau bewusst sei, was er seinen Zuhörern entgegenschleudere, da er seine Verkündigung von der Zerstörung Jerusalems als wuchtigen Schlussstein seiner Ausführungen setze. Aber die Art der Einführung richtet sich doch vor allem nach dem Zusammenhange, in dem etwas vorgetragen wird: gilt es die thörichte Ansicht zu bekämpfen, dass Jerusalem unverletzbar sei, so tritt der Gegensatz hiergegen in den Vordergrund, während Micha 5, 12f. jene abgöttischen Cultusformen, deren Verurtheilung durch Micha in seiner Verkündigung ihrer Vernichtung am Tage des Gerichts ausgesprochen liegt, nur einen Theil alles dessen bilden, worauf sich das falsche Zutrauen seiner Zeitgenossen stützt, wobei ausserdem, da die drohende Kriegsgefahr die Veranlassung zu dem Orakel gewesen ist (vgl. V. 9f.), die Rosse und Wagen, die Städte und Burgen als die Stützen ihrer Hoffnung auf Zurückweisung des Angriffes der Feinde in den Vordergrund treten.

Von diesen Weissagungsstücken Micha 4, 1—4. 4, 11—5, 3. 6—14, welche nach *Stade* ein nachexilischer Epigone hinter 3, 12 einschaltete, um auf die Weissagung vom Gerichte, von der Zerstörung Jerusalems die lichte Kehrseite derselben, die Weissagung vom Anbruche der messianischen Zeit folgen zu lassen, hat *Stade* weiter die Stücke 4, 5—8. 9f. 5, 4f. losgelöst und auf einen zweiten, noch später als der exilische Bearbeiter des Michabuches lebenden Glossator zurückgeführt, welcher jene nachexilische Weissagung, von der Voraussetzung ihrer Herkunft von Micha ausgehend, durch Einschaltung neuer Weissagungen mit dem Geschichtsverlaufe und der Entwicklung der Weissagung ausglich. Aber auch betreffs dieser Stücke wird es sich erweisen, dass kein Grund vorliegt, sie dem Micha abzusprechen.

#### a) Cap. IV, V. 5—8.

Schon *Nowack* hat (S. 279f.) bemerkt, dass zwar *Stade's* Bemerkung, wonach 4, 6. 7 an Zeph. 3, 19f. und Ez. 34, 16 erinnern, richtig sei, dass sich aber durch einfache Vergleichung kaum werde feststellen lassen, welche der Stellen Vorbild für die andere war, und dass sowohl das Micha 5 vorliegende Bild von der Hirtenthätigkeit der Davididen als die Thatsache, dass Zephania wie Ezechiel die ältere Literatur verwerthen, für die Ursprünglichkeit von Micha 4, 6. 7 sprechen. Hiergegen spreche auch nicht der Gedanke von Jahves Königthum 4, 7 Ende; *Stade* betrachte freilich diesen Gedanken als von Zach. 14, 9 abhängig, doch mit Unrecht, denn wenn Jesaja davon redet, dass

Kusch Jahve Geschenke zum Berge Zion bringen werde c. 18, 7 (s. o. S. 251ff.), so sei das im Wesentlichen doch nichts als das hier 4, 7 Ende Ausgesagte.

Andererseits aber macht *Nowack* (S. 287) darauf aufmerksam, dass der Anschluss von 4, 5 an 4, 4 Schwierigkeit mache<sup>1)</sup>, da für יִי nur durch Eintragung eines Zwischengedankens eine Erklärung zu gewinnen sei; ferner sei die Verbindung הֵלֵךְ בְּשֵׁם אֱלֹהִים, die sich sonst nie wieder findet, nach *Stade* (S. 166) erst durch V. 2 veranlasst — was doch, sofern der Ausdruck überhaupt hebräisch möglich ist, einen starken Beweis für die Echtheit von 4, 5 bildet —; und ausserdem werde durch Ausstossung dieser Verse auch ein trefflicher Anschluss von 4, 9 an 4, 1—4 gewonnen, da יִי alsdann einen Gegensatz zu יִי בְּאֵדֵי הַיָּמִים bilde. Aber in Beziehung auf den Anschluss von 4, 5 an 4, 4 ist doch zu bedenken, dass auch innerhalb einzelner festgeschlossener Weissagungsstücke selber, wo also der Gedanke an Interpolation gänzlich ausgeschlossen ist, sich häufig derartige sprungartige Übergänge mit Übergehung eines für unsere Logik nothwendigen Mittelgliedes finden. Nun ist es ja klar, dass mit V. 5 ein neuer Gedanke eintritt, weshalb zB. auch *Reuss* mit diesem Verse einen neuen Abschnitt beginnt, indem er darauf hinweist, dass der Prophet im Vorausgehenden die Zeit erschaut, wo alle Nationen den Gott Israels verehren werden, in V. 5 aber das Gegentheil voraussetzt<sup>2)</sup>. Aber mit der Annahme eines neuen Abschnitts findet dieser Übergang zum Gegensätzlichen auch seine völlig hinreichende Erklärung, indem der Prophet aus der Endzeit den Blick zurücklenkt zur Gegenwart und dabei den Zweck im Auge hat, den Glauben an den wahren Gott zu befestigen, und zwar bei seinem eigenen Volke, damit endlich der Eintritt jener glücklichen Zeiten der Zukunft eintreten könne, zu welchem Zwecke er das Pronomen „wir“, durch das er sich mit dem frommen Theile seines Volkes zusammenfasst, mit Nachdruck an die Spitze des Satzes stellt. Wem aber dieser Gedankengang trotzdem nicht ausreichend erscheinen sollte, besonders auch gegenüber dem zweiten Grunde *Nowacks*, dass durch Ausscheidung von 4, 5—8 ein trefflicher Anschluss von 4, 9 an 4, 1—4 gewonnen werde, den verweisen wir auf unsere Ausführungen zu 4, 11—13 (S. 241f.). Darnach lässt sich selbst bei Anerkennung dieses engen Zusammenhanges von 4, 1—4 u. 4, 9ff. die

1) Wenn *Hitzig* (Kl. Proph. 4, S. 213) sagt: „Der Übergang zu V. 5 hat etwas Missliches und erscheint als mit Mühe bewerkstelligt, als ein gemachter, nicht gewordener“, so will er damit nur erweisen, dass 4, 1—4 nicht ursprünglich von Micha stammen, sondern von ihm entlehnt sind. *Hartmann* freilich meint (S. 122), dass dieser Vers 5 nicht von Michas Hand sei, sondern späterhin von dem Rande, wo er als eine erbauliche Anmerkung von einem frommen Abschreiber, der Jehovas Religion nicht, wie V. 1 u. 2 verkündigt war, bei fremden Völkern ausgebreitet fand, hingeschrieben wurde, in den Text geflossen sei.

2) Auch *Cheyne* meint, dass sich der Prophet in V. 5 der Gegenwart, sofern sie von der Endzeit verschieden ist, zuwende, also in V. 5 ein Übergang zu etwas anderem zu constatiren sei. Ferner nimmt schon *Eichhorn* (Die hebr. Propheten I, S. 381f.) an, dass in V. 5 ein neuer Abschnitt beginne, der mit dem Vorausgehenden nicht zusammenhänge. Vgl. noch *Roorda* S. 220, Anm. 7.

Echtheit von 4, 5—8, sofern sonst der Inhalt in Michas Zeit passt, aufrecht halten, weil es keinen Bedenken unterliegt anzunehmen, dass der Gedankengang zwischen V. 1—4 und V. 5 auf Rechnung der Sammler fällt, welche zwischen den Stücken, die sie vorfanden, einen derartigen Zusammenhang fanden und sie deshalb aneinanderreichten, — obwohl wir nochmals darauf hinweisen, dass der Gedankengang zwischen V. 1—4 u. V. 5 der ganzen prophetischen Darstellungsweise durchaus entspricht, wie der Gegensatz zwischen der Verehrung der heidnischen Götter und der mangelhaften Verehrung des Gottes Israels durch die Masse des Volkes auch innerhalb V. 5 selbst einen durchaus entsprechenden Gedanken bietet.

Während also sowohl die Voraussetzung des Exils 4, 6f. auch in der vorexilischen Zeit durchaus nichts Ungewöhnliches hat, indem sich die Propheten sogar so lebhaft in die Exilszeit versetzen, dass sie von derselben als von etwas Selbstverständlichem sprechen, noch auch der Übergang von 4, 1—4 zu V. 5 irgendwie ungewöhnlich ist, so liegt umgekehrt in dem Gedanken, dass auf Zion sich Jahves Herrschaft offenbaren werde 4, 7, im Hinblick auf 4, 1ff. ein nicht zu unterschätzender Beweis für die Ursprünglichkeit von 4, 5—8, insofern hier die naturgemässe Weiterführung des Gedankens in 4, 1ff. vorliegt. Der folgende 8. Vers aber wird durch die Parallele Jes. 32, 14 als der Zeit Michas entsprechend erwiesen, natürlich ohne dass man mit *Bruston* (a. a. O. S. 196, Anm. 1) anzunehmen braucht, dass hier Micha eine Anspielung auf jene Stelle Jesajas mache, was übrigens bei der gewöhnlichen Zeitbestimmung der betreffenden Weissagungen schon an chronologischer Unmöglichkeit scheitert, da Cp. 30—32 nach allgemeiner Annahme in die Zeit der Invasion Sanheribs fällt.

#### b) Cap. IV, V. 9 u. 10.

Von dieser Stelle ist schon oben S. 229ff. bei Besprechung der Worte *יבא ער בבל* in V. 10 die Rede gewesen; auch ist S. 233ff. von ihrem Verhältnisse zu 4, 11—13 ausführlich gehandelt worden.

*Stade* hat (a. a. O. I, S. 167) gegen die Echtheit dieser beiden Verse eingewandt, dass der V. 9 trotz der Frage: „ist kein König in dir“, welche — wie er auch selbst zugesteht — in vorexilische Zeit weist, nicht aus dieser Zeit stammen könne, weil er mit V. 10 aufs engste verknüpft sei; dieser V. 10, jedenfalls ein vaticinium ex eventu, mache aber den Eintritt der messianischen Zeit von der Rückkehr aus dem babylonischen Exile abhängig, könne also frühestens in die Zeit des Deuterjesaias gesetzt werden; — doch könne ihn auch sehr wohl ein Epigone verfasst haben, welcher von der Voraussetzung ausging, dass c. 4 Micha spreche; denn zwischen Michas Zeit und dem noch unerfüllten 4, 11 konnte das babylonische Exil vermisst werden. Hiergegen hat schon *Robertson Smith* (Encycl. Brit. B. 16, S. 225) erinnert, dass der prophetische Gedanke in 4, 10, wonach die Tochter d. i.

die Bewohnerschaft Zions nicht durch die gegenwärtige Regierung und deren Vertheidigungsmassregeln gerettet, sondern auf dem offenen Felde, wohin sie von ihren Bollwerken herab und aus ihren Häusern herausgeführt wird, von Jahve befreit werden soll, in genauer Harmonie mit Cp. 1—3 ist. Kann aber dieser Gedanke vorexilisch sein und von Micha stammen, so lässt sich auch gegen die ganze Stelle, einschliesslich der Worte *יבא ער בבל*, da dieselben gleichfalls dem Gedankenkreise der Zeit Michas entsprechen (s. o. S. 226 ff.), nichts einwenden. Ausserdem schliesst sie sich aber aufs engste an den vorausgehenden Satz an, denn der Gedankengang in diesen beiden Sätzen ist der, dass die Bewohner Jerusalems zunächst aus der Stadt heraus auf das offene Feld geführt werden und dort eine Zeit lang lagern sollen, bis sie dann, nachdem alle Vorkehrungen zu ihrer Deportirung getroffen sind, nach dem Orte, der für sie als ihr Exilsort festgesetzt ist, fortgeführt werden; aber ehe ihre Besieger dies ausführen können, ja noch ehe der Deportationszug sich in Bewegung setzt, wird Jahve mit seiner Hülfe dazwischentreten. So schliesst sich nicht nur der Gedanke von einer gänzlichen Zerstörung der Stadt und der Rettung Jahves in unmittelbarem Anschluss an jene Katastrophe zu einem einheitlichen Bilde zusammen, sondern es stimmt dies auch aufs Beste zu dem Erfahrungskanon der vorexilischen Prophetie, welche gerade nach *Stade* (s. o. S. 256) unmittelbar, ohne vermittelnde Ereignisse die messianische Zeit einbrechen lässt, indem Gott den das zugebilligte Maass überschreitenden Feind in die Hände seines Volkes giebt oder selbst gegen ihn einschreitet.

c) Cap. V, V. 4 u. 5.

*Stade* hat 5, 4f. für einen Einschub erklärt, von derselben Hand, welche auch 4, 5 geschrieben (wegen *כי יבוא*, *כי יירד* 5, 4 vgl. mit *כי יבוא* 4, 5) und überhaupt 4, 5—10 eingeschaltet, wo nicht verfasst habe; und zwar habe jener Epigone durch seine Einschaltung dem Mangel abhelfen wollen, dass die von ihm für eine Verkündigung Michas gehaltene Weissagung 4, 1—4. 11—5, 3 zwar den am Ende der Tage zu erwartenden Ansturm der heidnischen Völker, nicht aber das bereits abgelaufene Exil und die erst noch zu beseitigende Fremdherrschaft weissagte (I, 169). Aber auch *Nowack*, der doch in 4, 10. 11—13 resp. 5—8 Zusätze anerkennt, hält betreffs 5, 4f. *Stade* entgegen, dass hier der Grund der Einschaltung nicht so wie bei jenen Stücken zu Tage trete, da die Verse weder mit dem Geschichtsverlaufe noch mit der Entwicklung der Weissagung ausgleichen (IV, 287). — Zu der Begründung *Stades*, wonach es sich also darum handelte, die Auslassung der Periode der Fremdherrschaft über das Land Israel in dem dadurch unbestimmt gelassenen Gemälde der messianischen Zeit zu beseitigen, fügt *Cheyne* (S. 45f.), der auch seinerseits V. 4f. als in Folge einer späteren Erwägung eingeschaltet ansieht, noch eine andere hinzu, um die Einschaltung plausibel zu machen: da es nicht



klar war, welches die „vielen Völker“ in 4, 11. 13 seien, könne man vielleicht annehmen, dass der erste Theil von V. 4 die etwas unbestimmten Phrasen von den Assyriern — deren Erwähnung in einem nachexilischen Stücke eben auffällig ist — erklären wolle, wobei man auch beachten müsse, dass die nämlichen unbestimmten Ausdrücke von den „vielen Völkern“ sich in V. 6 u. 7 wieder zeigten, die sonach zu dem Originalentwurfe der Weissagung gehörten; ausserdem ergebe sich auch eine festere Verbindung, wenn man V. 4f. in Parenthese setze. Aber angesichts der Aneinanderreihung der einzelnen Weissagungen durch die Sammler, wie sie uns in der ganzen prophetischen Literatur des AT. vorliegt, muss man eben bisweilen auf einen einfach und gleichmässig fortschreitenden Gedankengang verzichten; ferner finden sich auch sonst oft unbestimmte Ausdrücke — die sich daraus erklären, dass den Zeitgenossen aus den Zeitverhältnissen völlig klar war, was der Prophet meinte —, ohne dass Spätere es für nöthig befunden hätten, Erläuterungen resp. ausgleichende Bemerkungen einzuschalten, und ausserdem ist eben, wie schon *Nowack* bemerkt hat, die Ausgleiche, die in V. 4f. liegen soll, sehr fraglicher Art.

Gegen das gesammte Princip, von dem aus *Stade* zu seiner Annahme einer späteren Hinzufügung von Cp. 4 u. 5 gekommen ist und dieselbe begründet hat, haben schon *Kautzsch*<sup>1)</sup> und *Nowack* Einspruch erhoben. Wie gefährlich es ist, nach diesem Principe „geradliniger Entwicklung“ eine aus voller geistiger Freiheit herausgeborene Literatur, wie die prophetische des Alten Testaments, kritisch auf die Echtheit ihrer Bestandtheile hin prüfen zu wollen, hat letzterer (IV, S. 284) an einem Beispiele, der Verkündigung der vollständigen Zerstörung Jerusalems in Micha 3, 12, gezeigt, sofern bei der Verschiedenheit jener Verkündigung von dem Jesajanischen Vertrauen auf die Unverletzlichkeit Jerusalems trotz der Angriffe der Assyrier leicht gefolgert werden könnte, jene Verkündigung von der Zerstörung Jerusalems könne unmöglich von einem Zeitgenossen Jesajas, also auch nicht von Micha stammen, was man wohl auch gefolgert haben würde, wenn

1) S. die Recension des 1. Bandes der „Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft“ in der Zeitschrift der Deutschen morgenl. Gesellschaft, B. XXXVI, Jahrg. 1882, S. 691f., wo *Kautzsch* folgende Charakteristik des kritischen Standpunktes *Stade's* giebt: „Neben den im Kanon enthaltenen prophetischen Stücken, die eine im ganzen geradlinig verlaufende Entwicklung der prophetischen Bewegung darstellen, gab es noch andersartige Stücke, über die uns nur indirecte Zeugnisse erhalten sind. Für die Weiterüberlieferung eines prophetischen Schriftstückes war sicher von jeher die Frage mit entscheidend, ob dasselbe seine Erfüllung gefunden habe oder nicht. Öfters jedoch stritt das Gewicht eines prophetischen Namens gegen die aus der Nichterfüllung der Weissagung zu entnehmenden Gründe; in solchem Falle konnte, wie bes. Zach. 6, 9—15 lehre, noch durch Überarbeitung abgeholfen werden, um den geradlinigen Verlauf der Entwicklung zu wahren. Das Zeitalter der einzelnen Schriften wird somit nach der Stellung zu bemessen sein, welche sie in jener Entwicklung einnehmen. Dabei wird sich naturgemäss gegen das Ende der Bewegung hin die Abhängigkeit von den Vorgängern steigern. Finden sich in einem Stücke Gedanken in Isolirung, die anderwärts in enger Verknüpfung mit dem übrigen Gedankeninhalte auftreten, so werden sie in den meisten Fällen entlehnt sein“.

dieselbe nicht unzweifelhaft als Ausspruch des Micha durch Jer. 26, 18 beglaubigt wäre. Hiergegen hat *Stade* (IV, S. 296f.) eingewandt, er wisse wohl, wie viel innerhalb der Geschichte menschlicher Gedanken in Wellenlinien und in der mannigfachsten Durchkreuzung sich vorwärts bewege; aber diese Bewegungen führten vorwärts oder rückwärts von bestimmten Punkten zu bestimmten Zielen, so dass sie für den ferner Stehenden geradlinig verliefen; und auf jedem einzelnen Punkte der Bewegung seien die Gedanken psychologisch vermittelt. Gerade in dieser letzterwähnten Thatsache ist aber zugleich der Hauptgrund gegen eine unbeschränkte Verwendung dieses Grundsatzes von der geradlinig verlaufenden Entwicklung der prophetischen Bewegung enthalten. Denn — um die oben verstreut ausgesprochenen Erwägungen hier nochmals in Kürze zusammenzufassen — es ist vor allem zu erwägen, dass wir über die näheren Umstände, denen die einzelnen Weissagungsreden ihre Entstehung verdanken, und somit zugleich über die psychologische Vermittelung ihrer Entstehung viel zu wenig unterrichtet sind, als dass wir uns im einzelnen Falle anmaassen dürften, die Möglichkeit, ob eine irgendwie geartete Weissagungsrede zu einer bestimmten Zeit oder von einem bestimmten Propheten verkündigt sein könne, mit Sicherheit zu bejahen oder zu verneinen. Ebenso gut, wie der im Zeitalter Jesajas überraschende Gedanke einer völligen Zerstörung Jerusalems im Munde Michas möglich, also doch auch psychologisch vermittelt war, ebenso konnte jeder Prophet auch von anderen für seine Zeit charakteristischen Anschauungen und Verkündigungen sich entfernen, sofern nur die äusseren Verhältnisse und die inneren Erfahrungen für ihn vorhanden waren, auf Grund deren sich eine derartige Vorstellung oder Hoffnung, wie sie in seiner Verkündigung zu Tage tritt, entwickeln konnte. Man muss sich eben jederzeit gegenwärtig halten, dass nicht bloss die Formen und Wendungen der Weissagungen aus ihrem äusseren Zusammenhange, d. h. aus der jeweiligen politischen und sittlich-religiösen Situation, heraus sich erklären, indem die Bilder der Zukunft und vor allem der Endzeit zumeist Gegenbilder der bedrängten oder entarteten Gegenwart sind, sondern dass vielfach auch die den Inhalt der Weissagungen bildenden Ideen sich entsprechend den vielgestaltigen Zeitverhältnissen nicht geradlinig, sondern sprunghaft vorwärts bewegen. Nun ist allerdings zuzugeben, dass in bestimmten Epochen, zB. der Exilszeit, einzelne Anschauungen in den Vordergrund der Betrachtungen und Hoffnungen treten, die zu einer anderen Zeit nur vereinzelt aufgetreten und zugleich mit der zu eben jener Zeit ungewöhnlichen Situation bald wieder verschwunden sind; aber es wäre doch sehr falsch, wenn man aus der Thatsache des Vorwiegens einer Idee in einer bestimmten Zeit ohne weiteres den Schluss ziehen wollte, dass diese Idee zu einer anderen Zeit überhaupt nicht denkbar wäre.

Wenn aber *Stade* weiter darauf hinweist, dass er ja gerade bei Micha und sonst hervorgehoben habe, wie Spätere ältere Mannigfaltigkeit durch Kunsthilfe geradlinig gestaltet hätten, so ist zunächst auf die einzelnen Bemerkungen zu verweisen, in denen wir oben bei der

Besprechung der von *Stade* als solche spätere Einschaltungen angesehenen Weissagungsstücke unser Urtheil sowohl über die Gründe, die *Stade* zur Annahme von Einschaltungen bestimmt haben, wie über den Zweck, den der Interpolator durch dieselben erreichen wollte, ausgesprochen haben. Aber diesen Einzelbemerkungen ist im allgemeinen noch Folgendes hinzuzufügen. Wenn wirklich diese eingeschalteten Stücke den einzigen Zweck hätten mit dem Geschichtsverlaufe auszugleichen und einen Zusammenhang zwischen den einzelnen Weissagungen herzustellen, so müsste das Resultat dieser Überarbeitung auch in eclatanter Weise in die Augen springen. Dass aber trotz aller Überarbeitung von c. 4 u. 5 durch die angenommenen Interpolationen noch Schwierigkeiten und Ungleichheiten mancherlei Art vorhanden sind und die Einheitlichkeit und das erleichterte Verständniss, die doch der Interpolator erstrebt haben müsste, keineswegs zu Tage treten, ist der beste Beweis, dass eine Bearbeitung zu dem Zwecke und in dem Umfange, wie *Stade* dies meint, nicht stattgefunden hat. Denn derartige Inconcinuitäten, wie sie an verschiedenen Stellen zu Tage treten (zB. 4, 11—13 verglichen mit 4, 10), erklären sich doch viel leichter so, dass wir in den Weissagungsbüchern die compilerische Arbeit späterer Sammler vor uns haben, die nach einem gewissen Schema die einzelnen Weissagungen zu einer Ordnung aneinanderreiheten, die uns als keine Ordnung erscheint, sei es weil wir den von ihnen beabsichtigten, mehr äusserlichen Zusammenhang nicht als einen Zusammenhang anzuerkennen vermögen, sei es dass es uns überhaupt nicht mehr möglich ist, den von ihnen beabsichtigten Gedankengang zu erkennen oder nachzufühlen. — Dass aber Cp. 4 u. 5 sonach nicht das Produkt einer bewussten Überarbeitung und ausgleichender Compilation sein kann, ist noch aus einem anderen Grunde höchst wahrscheinlich. Denn es müssten sich doch bei einer so gleichmässigen Überarbeitung, selbst wenn dieselbe echte Weissagungsstücke zu Grunde gelegt hätte, ein gleichmässiger Charakter des Ausdrucks, sowie gewisse stereotype Formen innerhalb der Einschaltungen nachweisen lassen. Dass dies nicht der Fall ist, scheint mir mit innerer Nothwendigkeit darauf hinzuweisen, dass, ebensowenig wie spätere Interpolatoren, auch die Sammler bei ihrer Arbeit nicht selbstthätig und nachproducirend eingriffen, sondern sich damit begnügten, das ihnen vorliegende Material an echten Weissagungsstücken zusammenzuordnen und so die verschiedenen Weissagungsstücke der einzelnen Propheten zu Weissagungsbüchern derselben umzugestalten. Nun ist zwar insofern manches Versehen vorgekommen, als die Sammler in ihrem unkritischen Sinne auf Grund äusserlicher Missverständnisse (s. zB. o. S. 209f.) oder sonstiger Unkenntniss manches einem Propheten zueigneten, was nicht von ihm stammen kann, und eben deshalb ist es nicht nur berechtigt, sondern direct nöthig, jede Weissagungsrede auf ihre Authentie hin zu prüfen; aber ebenso berechtigt ist auch der andere Grundsatz, dass man, solange nicht in der Sprache und den Vorstellungen an sich schon Gegengründe gegen die Annahme der Authentie vorhanden sind, an derselben festhält. Hierzu sind wir gerade in Folge des mechanischen Verfahrens der Sammler und zugleich in

Folge der aus religiösen Erwägungen hervorgehenden Stellung derselben zu dem geschriebenen Worte (s. o. S. 241) gleichfalls nicht bloss vollständig berechtigt, sondern auch verpflichtet.

Und gerade betreffs der beiden Capitel 4 und 5 bei Micha sind, wenn man von der falschen Annahme von *vaticinia post eventum* und der falschen Beschränkung gewisser prophetischer Vorstellungen und Hoffnungen auf eine spätere Zeit durch *Stade* absieht, keine Gründe vorhanden, die uns nöthigten, die Abfassung des ganzen grösseren Abschnittes oder einzelner Theile desselben dem Micha oder überhaupt einem Verfasser der Zeit um Hiskia abzusprechen; vielmehr entsprechen alle Anschauungen und Wendungen, wie oben gezeigt worden ist (s. oben S. 251 ff.) und zB. auch von *Robertson Smith* ausdrücklich *Stade* gegenüber bezeugt wird, durchaus der Prophetie der assyrischen Periode und stimmen auch mit den Gedanken in Cp. 1—3 durchaus zusammen (so auch *Nowack* IV, 287). In der Reconstruction des Zusammenhanges und wechselseitigen Verhältnisses der einzelnen Weissagungsstücke dagegen mischt sich leicht so viel des Subjectiven bei, dass es sehr schwer ist, mit zwingender Nothwendigkeit die Unechtheit einzelner Parteen auf Grund von Widersprüchen zwischen denselben nachzuweisen. In der That ist es ein schwerwiegendes Moment gegen die Objectivität der Darlegungen *Stades*, dass ausser *Robertson Smith* (s. zB. o. S. 262 betreffs 4, V. 9 u. 10) auch *Reuss* ausdrücklich versichert, dass er nicht die gleichen Widersprüche bei der Analyse entdeckt habe, und dass man sonst auch zwischen Jes. 8, 22 u. 23, Hos. Cp. 1 u. 2 und an vielen anderen Orten, wo der Gesichtspunkt der Propheten sich plötzlich ändert, die Hand eines Späteren erkennen müsse. Ueberdies fallen alle diese Gründe, die aus den Widersprüchen zwischen den einzelnen Weissagungen hergenommen sind, von selbst, wenn man sich von der Vorstellung freimacht, dass das Buch Micha (resp. Cp. 1—5) ein einziges zusammenhängendes schriftstellerisches Ganze sei, während es doch in Wahrheit eine mehr oder weniger lose Zusammenstellung einzelner, aus verschiedenen Zeitmomenten stammender Weissagungen ist. — Und ausserdem ist auch in der Sprache von Cp. 4 u. 5 nicht das Mindeste vorhanden, was gegen eine Abfassung derselben in der Zeit Michas spräche.

Ausser diesen schwerwiegenden, wenngleich zunächst nur negativen Gründen gegen die Unechtheit von Cp. 4f. hat man aber auch auf gewisse Kennzeichen hingewiesen, die unmittelbar für die Echtheit Zeugniß ablegen. Das Hauptmoment, welches *Stade* gegen die Echtheit von Cp. 4 u. 5 schon rücksichtlich der ersten Schicht geltend gemacht hat, lässt sich ebensogut für dieselbe geltend machen (s. o. S. 249), und in der That ist es von *Ewald* (Propheten des A. Bundes, 2. Aufl. I, 1867. S. 523) lange vor *Stade* für die Authentie von Cp. 4 u. 5 ins Feld geführt worden: „Michas ursprüngliche Schrift konnte mit den beiden Theilen Cp. 1—3 [d. i. Cp. 1 das Gericht Gottes u. Cp. 2f. der Beweis dafür] nicht schliessen, da in diesem nichts Messianisches von ihm selbst ist [sofern nach *Ewalds* Ansicht 2, 12f. die Weissagung eines falschen Propheten ist].“ Ferner hat *Ewald* auch auf die Gleichartigkeit des Charakters von Cp. 4 u. 5 mit Cp. 1—3 hingewiesen, in-



dem er ausdrücklich versichert, dass die drei Theile von Cp. 1—5 [also Cp. 1, Cp. 2f. u. Cp. 4f.] nicht so grundverschieden unter einander seien, dass man annehmen müsste, sie seien von zwei Verschiedenen verfasst, indem Cp. 4f. als ein Stück eines gleichzeitigen Propheten — da Cp. 4f. unstreitig in dieselbe kurze Zeitfrist wie Cp. 1—3 gehöre — das ursprüngliche Michas an dieser Stelle verdrängt habe. Neben diesen positiven Beweisgründen aus dem Inhalte von Cp. 4f. lässt sich auch bezüglich der Form manches zu Gunsten eines gemeinsamen Verfassers geltend machen. *Ewald* verweist (a. a. O. S. 522) darauf, dass 4, 6f. (wegen  $\text{נָסַף}$  und  $\text{נָסַף}$ , sowie wegen des ganzen Gedankens) auf 2, 12f. anspielen solle, ähnlich wie er 4, 7 die Ausdrücke  $\text{גִּי עֲצוּם}$  und  $\text{יֵר צִיּוֹן}$  (vgl. auch V. 13) in unverkennbarem Nachklange von 4, 1. 3 gebrauche, dass der Gedanke und Ausdruck 4, 13 ganz so wie 2, 10 sei, auch insofern als beide rasch eine kleine Wende schliessen, und dass auch der häufige Gebrauch des zB. bei Jesaja seltenen  $\text{שָׁרָה}$  1, 6. 2, 2. 4, 3, 12. 4, 10, und die Verbindung des pl.  $\text{עֲיִינֵי}$  4, 11 (verglichen mit 1, 7. 9, wo auch ein solcher pl. sogleich mit dem weiblichen sing. verbunden ist) ähnlich sei. Weiter hat *Nowack* an den Gebrauch von  $\text{יַעֲקֹב}$  und  $\text{יִשְׂרָאֵל}$  in Cp. 1—3 u. Cp. 4. 5 (s. o. S. 219), an  $\text{אַלֹּהִים}$  „talía“ 2, 7 und  $\text{יָהּ}$  „talís“ 5, 4, an die Verwandtschaft von  $\text{הַתְּנַחֲמֵנִי בְּרַחֲמֶיךָ}$  4, 14 mit den Wortspielen in Cp. 1 erinnert. Aber, wie schon gesagt wurde, diese Einzelheiten, die leicht noch vermehrt werden könnten (vgl. zB.  $\text{אֶרְצִי}$  4, 13 mit 1, 2—4, vgl. auch oben S. 217 betreffs 4, 6f. vgl. mit 2, 12f.), fallen wenig ins Gewicht gegenüber den wichtigen negativen Beweisgründen, dass „weder die Gedanken in Cp. 4f. den in 1—3 vorliegenden und denen der Propheten der assyrischen Periode widersprechen, noch auch die Sprache irgend eine Schwierigkeit bietet.“

## II. Cap. VI u. VII.

*H. Ewald* ist der erste gewesen, der diese beiden Capitel als ein inhaltlich eng zusammenhängendes Ganzes dem Propheten Micha absprach<sup>1)</sup>. Nachdem er in seiner 1. Ausgabe der Propheten des Alten Bundes (Stuttgart, 1840) keinen Zweifel erhoben hatte, bestritt er in der 2. Ausgabe desselben Werkes (Göttingen 1867, B. 1, S. 525 ff.) die Autorschaft Michas und nahm als Zeitpunkt der Abfassung die Regierungszeit des Königs Manasse an. Er geht davon aus, dass der Inhalt dieser beiden Capitel in ganz andere Zeiten versetzt; denn von jener unruhigst bewegten aber doch schwungvollen, erhabenen Zeit unter Jesaja sei hier keine Spur mehr, vielmehr sei die Gemeinde, die sich noch um den Tempel und um einen Volksfürsten sammelte (6,

1) Näheres über die Annahme *Hartmann's*, welcher bereits den Abschnitt 7, 7—17 in die Zeiten des Babylonischen Exils verlegte und 7, 18—20 als die erbauliche Anmerkung eines frommen Abschreibers ansah, s. unten S. 280 zu 7, 7 ff. Ausserdem nimmt *Hartmann* (S. 168) auch an 6, 16 Anstoss, von dem er urtheilt, dass derselbe „ganz an seiner unrechten Stelle stehe und sehr hinke“.

9), hier sehr klein und in sich sehr stille nach aussen, sehr zaghaft und überaus furchtsam geworden 7, 11 f. 6, 6 f.: aber um desto grösser sei auch die kleinliche niedrig denkende selbstsüchtige treulose Gesinnung der einzelnen gegen einander geworden, ganz wie das bei einem von aussen immer schwerer getroffenen und in sich selbst immer tiefer sinkenden zu verfaulen drohenden Volke leicht der Fall sei 6, 10 ff. 7, 1—6. So sei denn der Abstand dieser Zeit gegen die vorige aus Micha Cp. 1—5 hervorstrahlende fühlbar weit, so dass man hier schon ganz die Wirkungen des kalten, rauhen Windes, welchen König Manasse über das Reich Juda gebracht hatte, fühle: „öffentlich herrschte dazu nach 6, 16 schon längst die götzendienerische Richtung, welche dieser König begünstigte; und den König selbst wagten die Frömmern nach 6, 9<sup>b</sup> kaum recht offen zu nennen.“ Wenngleich es nun an sich wohl denkbar sei, dass Micha, war er etwa, als er Cp. 1—5 schrieb, noch jünger, bis in diese Zeiten hineingelebt und so auch dies spätere Stück geschrieben hätte<sup>2)</sup>, so verschwinde doch diese Möglichkeit sogleich wieder, wenn man bedenke, dass auch die Sprache hier eine ganz andere sei; denn hier sei nichts mehr von dem Schwunge der Rede, aber auch im Einzelnen sei die Farbe der Sprache, wie auch die Darstellung und Kunst eine so völlig verschiedene, dass man nirgends das Eigenthümliche der dort herrschenden hindurchhört. — Zu einem noch weiter modificirten Urtheile ist *Wellhausen* gelangt<sup>3)</sup>. Er unterscheidet zwischen 6, 1—16. 7, 1—6 und 7, 7 ff., indem er sich folgendermassen ausspricht: „7, 1—6 schliesst abgebrochen und wird nicht etwa durch 7, 7 ff. fortgesetzt; das Stück enthält eine schmerzliche Klage Zions über die Verderbtheit ihrer Söhne . . .; mit V. 6 ist der Faden abgeschnitten und es setzt 7, 7—20 etwas ganz Andersartiges ein: auch hier redet zwar Zion; aber hier ist sie ihrer Feindin, der heidnischen Welt, bereits erlegen (V. 10) . . .; die Situation ist somit in 7, 7 ff. eine ganz andere als vorher: was dort Gegenwart ist, nämlich eine grauenvolle Auflösung aller Pietät und Sitte in dem noch bestehenden jüdischen Reich, ist hier Vergangenheit; was dort in Aussicht steht, nämlich die Vergeltung V. 4, ist hier längst eingetretene Gegenwart; woran dort noch gar nicht gedacht wird, die Tröstung des im Unglück an Jahve verzweifelten Volkes, das ist hier Hauptsache; es klafft etwa ein Jahrhundert zwischen V. 6 u. V. 7; dagegen herrscht die auffallendste Verwandtschaft zwischen Jes. Cp. 40 ff. und Micha 7, 7 ff.“ *Stade*, welcher wie *Robertson Smith* und *Nowack*<sup>4)</sup>, sowie in

2) Dies haben bereits frühere Bibelforscher angenommen: so *Eichhorn*, Hebr. Propheten I, 1816, S. 360—401, der Cp. 6 u. 7 wie Cp. 3—5 etwa um 676 oder bald nachher, also unmittelbar nach der Abführung des Königs Manasse nach Babel, welche er ins Jahr 677 verlegt, entstanden sein lässt (ebenso Einl. 4. Ausg., B. 4, 1824, S. 370 ff.); *Berthold*, Einl. 3. Th. 1813, S. 1640, welcher annimmt, dass Cp. 6 u. 7 wie Cp. 3—5 unter Manasse, aber nicht wie jene kurz nach Manasses Abführung, sondern noch vor derselben verfasst sei; vgl. oben S. 231.

3) Einleitung in das Alte Testament. Von *Fr. Bleek*. 4. Auflage von *J. Wellhausen*, 1878. S. 425, Anm.

4) *Robertson Smith* in *The prophets of Israel*, p. 365 f., 372 und 439, vgl. Art. Micah in der *Encycl. Britann.* B. XVI, S. 226; *Nowack* in seinen „Bemerkungen

bedingter Weise auch *Cheyne*<sup>5)</sup> diese Erörterung *Wellhausens* zugleich mit ihren Resultaten acceptirt, fasst darnach das Zeitverhältniss der einzelnen Weissagungsstücke in folgender Weise: „In der That haben wir nicht ganz Cp. 6. 7, sondern nur 6, 1—16. 7, 1—6 in die Periode des Manasse zu setzen (vgl. 6, 7), aus welcher uns sonst leider kein einziges prophetisches Schriftstück überliefert worden ist; der ursprüngliche Schluss dieser Weissagung ward im Exile durch 7, 7ff. ersetzt.“ Betreffs der Autorschaft von Cp. 6 u. 7, 1—6, welche auch nach *Robertson Smith* zu demselben Zusammenhange gehören, bemerkt dieser letztere noch, dass Micha wohl bis zur Regierungszeit Manasses gelebt haben könne; da aber die Überschrift in 1, 1 keine Prophezeiung, welche sicher nach dem Tode Hiskias falle, mit einschliesse, und da auch der Stil nichts Gemeinsames mit den früheren Parteen des Buches habe, so sei es am gerathensten, mit *Ewald* diese Weissagung als eine anonyme anzusehen. — Andererseits haben sich verschiedene Exegeten ausdrücklich gegen diese Hypothesen *Ewalds* und *Wellhausens* erklärt. Gegenüber *Ewald* hat zB. *Nöldeke* (Art. Micha in *Schenkels* Bibelllexicon, B. 4, 1872, S. 213) bemerkt, dass er keinen Grund sehe, um Cp. 6 u. 7 abzutrennen und einem anderen Propheten beizulegen, und auch *Steiner* (in der 4. Aufl. von *Hitzig's* Kl. Propheten, 1881) erklärt, dass die von *Ewald* hierfür geltend gemachten Gründe lange nicht durchschlagend genug sind. Und gerade auch auf die Aufstellung *Wellhausens* bezieht sich die Äusserung von *Reuss* (Geschichte der heil. Schriften des A.T. 1881), dass er von diesen Widersprüchen nichts entdeckt habe und dass man dann auch an vielen anderen Orten, wo der Gesichtspunkt der Propheten sich plötzlich ändert, die Hand eines Epigonen erblicken müsse (s. o. S. 267), während *Laufer* (Essai sur le prophète Michée, 1883, S. 60—63) und *Cornill* (Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft Jahrg. IV, S. 89f. in der Anm.)

über das Buch Micha“ in der Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft, Jahrg. IV, S. 288—290.

5) *Cheyne* schliesst sich in seinen Anmerkungen zu Cp. VI und zu Cp. VII, 7—20 (S. 49 und 57) den Ausführungen *Wellhausen's* an, jedoch ohne dessen Resultate ohne Weiteres zu acceptiren; vielmehr lässt er in der Einleitung S. 11 und 14 ausdrücklich die Möglichkeit offen, dass Cp. 6f. (d. h. nach S. 57 ohne 7, 7—20, welche er für „wahrscheinlich später angefügt“ erklärt), von Micha selbst verfasst seien: „Die späteren Capitel mildern zwar den Eindruck, aber sie sind sicher geschrieben (wenn vollständig das Werk Michas), als der Prophet eine tiefe innere Wandlung durchgemacht hatte“ (S. 11); und S. 14 fügt er nach Anführung der *Ewald'schen* Darlegung hinzu: „Sicherlich ist es schwer, den Ton dieser Capitel aus dem zu erklären, was wir in den Geschichtsbüchern von der Regierung Hiskias erzählt erhalten; und die Theorie *Ewald's*, mögen wir sie annehmen oder nicht, mag dazu dienen unsere Aufmerksamkeit auf den sehr wesentlichen Wechsel des Tones und der Verhältnisse in den zwei letzten Capiteln des Buches hinzulenken. Es sei daran erinnert, dass eine einigermaßen ähnliche Schwierigkeit in der Erklärung der inneren Erscheinungen von Jes. 40—66 vorhanden ist“. Wenn er aber (S. 49) weiter bemerkt: „Es (Cp. 6) scheint geschrieben zu sein zu einer Zeit, wo Verfolgung die Reihen der frommen Verehrer Jahves gelichtet hatte, und wir müssen unbedingt einen beträchtlichen Zwischenraum zwischen seiner Abfassung und der von Cp. 1—3 u. 4. 5 zugestehen“, so muss damit die Zeit des Königs Manasse gemeint sein.

nicht bloss ebenso bei der Authentie von 6, 1—7, 6 beharren, sondern ausserdem dieselbe auch zu begründen suchen. Den letzteren hat dann wiederum *Nowack* (ebenda Jahrg. IV, S. 288f.) bekämpft.

Gehen wir nun zunächst auf die von *Ewald* aus der Sprache und der Darstellung von Cp. 6f. gegen die Autorschaft Michas hergenommenen Gründe ein, weil dieselben den ganzen 2. Theil des Michabuches betreffen, so ist in erster Linie zu bedenken, dass es ausserordentlich schwer ist aus der Sprache und der Darstellung an sich die Autorschaft eines bestimmten Verfassers bestreiten zu wollen, wenn nicht rücksichtlich der Sprache aramäische Wendungen und sonstige Kennzeichen der späteren Zeit der hebräischen Literatur und rücksichtlich der Darstellung die den Ausdrucksformen zu Grunde liegenden Anschauungen die Abfassung in der früheren Zeit, in der jener Verfasser lebte, unmöglich machen. Derartige äussere Kennzeichen einer späteren Zeit, als die Michas ist, liegen aber in Cp. 6f. sicher nicht vor, worin ein negatives Beweismoment von grosser Tragweite gegen die Bestreitung der Autorschaft Michas vorliegt, welches durch eine Reihe positiver, gleichfalls aus der Sprache und dem Stil hergenommener Zeugnisse für die Identität des Verfassers von Cp. 1—5 und Cp. 6f., von denen weiter unten zu sprechen sein wird, noch bedeutend verstärkt wird. Ebenso gut wie es bei unserer Kenntniss der Entwicklung des Hebräischen und der Wandlungen der stilistischen Form unmöglich ist, irgend ein anonymes Stück einem bestimmten Verfasser zuzuweisen, so ist es auch nicht rathsam, mit *Ewald* Cp. 6f. dem Micha nur deshalb abzusprechen, weil in diesen beiden letzten Capiteln des Michabuches „die Sprache und auch die Darstellung und Kunst eine ganz andere ist“ als in den vorhergehenden<sup>6)</sup>. Denn die gesammte Ausdrucksweise ist in der hebräischen, wie überhaupt der orientalischen Literatur so völlig von dem zu behandelnden Stoffe abhängig, dass der Stil der ein-

---

6) Dass zwischen den beiden Theilen Cp. 1—5 u. Cp. 6f. in formeller Hinsicht ein Unterschied ist, hat man allgemein anerkannt. S. zB. *Roorda* (Comm. p. 109f.): E duabus, quae hoc Michae libello continentur, partibus posterior a priore non tam argumento differt quam forma et habitu, was er S. 110 dahin erläutert, dass in Cp. 1—5 dieselben Gedanken zuerst in der gewöhnlichen Form einer Rede an das Volk, hier aber in einer anderen, mehr poetischen, und zwar dramatischen Form, nämlich in Gestalt eines fingirten Streites zwischen Jahve und dem Volke, behandelt sind, wogegen die Gedanken in beiden Theilen gleichmässig den ganzen Inhalt der prophetischen Rede jener Zeit zusammenfassen, nämlich Tadel der Sünde, Androhung von Unglücksfällen, ja Untergang des Reiches und das Exil, sodann Hoffnung auf eine frohe Zeit für das dadurch gebesserte Volk. — Vgl. u. a. noch *Kleinert* (a. a. O., S. 83): „Bei völlig gleicher Situation unterscheidet sich diese Schlussrede nur durch den eigenthümlichen schriftstellerischen Charakter von dem Haupttheil des Buches: dem Inhalt nach, indem ihr Gegenstand nicht einzelne sündige Erscheinungen der Gegenwart, sondern die Sünde des ganzen Volkes, und nicht einzelne Momente der Zukunft, sondern Gericht und Heil in ihrem geistigen Wesen sind; der Form nach, indem sie nicht unmittelbar paränetisch oder eschatologisch, sondern lyrisch, psalmartig ist; sie schliesst das Buch Micha in ähnlicher Weise wie Hab. 3 und Jes. 40—66 die Weissagungen dieser prophetischen Bücher, wie Römer 11, 33—36 die reichsgeschichtlichen Expositionen des Römerbriefes abschliessen“.



zelen Verfasser, zumal der Propheten, die verschiedensten Formen und Gestalten annimmt, je nachdem der Gegenstand oder die Stimmung mehr oder weniger von einander verschieden sind. Es ist völlig zugeben, dass in Cp. 6f. nicht derselbe Schwung der Rede wie „er dem Jesaja's nachhallend in Cp. 1—5 so volllautend hervortritt“, zu finden ist — ohne dass jedoch, wie *Ewald* in seinem Urtheile zu weitgehend behauptet, die ganze Haltung der Rede in Cp. 6f. sich schon sehr stark der des Jeremia nähert —; aber daraus ist noch nicht mit *Ewald* der Schluss zu ziehen, dass beide Stücke nicht einen und denselben Verfasser haben könnten; vielmehr erklärt sich der mehr elegische Ton der Schlussrede völlig ausreichend aus der durch die geänderten äusseren Verhältnisse veränderten Stimmung des Propheten oder auch aus einer tiefergehenden inneren Wandlung in seiner gesammten Sinnes- und Anschauungsweise. — Ganz ebenso verhält es sich mit der Verschiedenheit der Darstellung und Kunst, die sich besonders in der dramatischen Anlage und Ausführung dieses prophetischen Stückes zeigt. Es liegt kein Grund vor zu bezweifeln, dass derselbe Prophet, der in Cp. 1—5 in schwungvollen Reden sich direct an das Volk und seinen Oberen wendet, nicht auch, wie in Cp. 6f., in einer mehr aus Reflexion hervorgegangenen oratorischen Form, wie sie die dramatische Wechselrede ist, seine Gedanken zum Ausdruck hätte bringen können, weil ihm dies besonders wirksam erschien, oder auch aus einem anderen Grunde, zB. weil er sich von seinen Reden zum Volk keinen Erfolg mehr versprach. Aus diesem formellen Unterschiede, neben dem sich auch nach *Ewalds* Anschauung die vollste Übereinstimmung mit dem Inhalte von Cp. 1—5 rücksichtlich des Bewusstseins von der Nothwendigkeit und Berechtigung des dem Mesianischen Israel unbedingt vorhergehenden göttlichen Gerichts findet, erklärt sich auch der mehr schriftstellerisch kunstvolle als schwungvoll unmittelbare Eindruck, den die beiden letzten Capitel nach *Ewalds* Urtheil machen. — Wenn aber *Ewald* auch die Farbe der Sprache für so völlig verschieden<sup>7)</sup> hält, dass man nirgends das Eigenthümliche der in Cp. 1—5 herrschenden hindurchhören soll, so muss diesem Urtheile auf Grund eines eingehenden Vergleiches der Sprache beider Theile direct widersprochen werden. Nicht nur, dass einzelne charakteristische Ausdrücke in beiden Theilen wiederkehren, wie *עֵלֶיךָ* 7, 14 (vgl. 7, 20) und 5, 1, sowie *מִצֵּל* 7, 13 und 2, 7. 3, 4, sondern es finden sich auch parallele Stellen, bei denen die ganze Anschauungsweise und zum Theil in Folge dessen auch die Form der Rede identisch oder wenigstens nahe verwandt ist, welcher Thatsache gegenüber, angesichts der Freiheit der Individualität, einzelne Abweichungen in dem Gedankeninhalte (vgl. S. 275 betreffs 6, 1f.) und in

7) Das einzige Beispiel, das *Ewald* anführt, kommt natürlich gegen die oben vorgeführten Analogieen nicht in Betracht und ist auch an sich wenig massgebend. Er sagt: „Sogar wo auf den ersten Blick eine Ähnlichkeit obzuwalten scheint (wie in dem Baue der Sätze 6, 10<sup>b</sup>—12 vgl. mit 3, 10f.), verschwindet diese wieder beim nähern Vergleichen“, wozu er unter dem Text bemerkt: „wie der Zusatz des *אשר* 6, 12 eine genug grosse Verschiedenheit schafft“.

der Form (vgl. die obige Einwendung *Ewalds* betreffs 6, 10<sup>b</sup>—12) nicht auffallen können: so die Schilderungen des sittlichen Verderbens in 7, 2—4 vgl. 2, 1. 2. 3, 2ff. 9—11 und in 6, 10 vgl. 3, 10ff.; ferner vgl. 7, 10 mit 4, 11—13. Hierzu treten noch verschiedene stilistische Übereinstimmungen: zB. 7, 7 der starke Gegensatz wie 3, 8 (vgl. auch 7, 12 mit 4, 8<sup>b</sup> rücksichtlich des  $\text{וְיָדָה}$ ); eventuell auch 7, 18 eine den Wortspielen im echten Theile (1, 10—15, vgl. noch 2, 4. 6) analoge Anspielung auf den eigenen Namen des Propheten (so schon *Coccejus*; vgl. *Caspari* S. 20—32); ferner der Reichthum an Bildern und Vergleichen, in Sonderheit von solchen, die dem Hirtenleben entnommen sind (zB. 7, 14 vgl. 2, 12. 4, 6. 7, 5, 3. 4f.), wobei allerdings zu bedenken ist, dass derartige Bilder sich auch sonst oft finden<sup>8)</sup>.

Wenn wir nun nach Erledigung der auf die formelle Verschiedenheit des ganzen Abschnittes Cp. 6f. gegründeten Bedenken die auf die einzelnen Theile dieser beiden Capitel bezüglichen Hypothesen ins Auge fassen, so ist zunächst rückhaltlos die Beobachtung *Wellhausens* rücksichtlich des Unterschiedes des Inhaltes von 7, 1—6 und 7, 7ff. anzuerkennen. Schon *Bauer* (Comm. S. 241, vgl. S. 243) sagt betreffs Cp. 7 Folgendes: „Die ersten 6 Verse machen einen eigenen Abschnitt aus, denn die folgenden Verse hängen schlechterdings nicht mit ihnen zusammen.“ Es handelt sich sonach nur darum, ob einerseits 6, 1—7, 6 wirklich aus der Zeit Manasses stammt und ob der Abschnitt in diesem Falle von Micha stammt oder nicht, und ob andererseits 7, 7—10 der nachexilischen Zeit angehört, in welchem Falle natürlich die Autorschaft Michas ohne Weiteres ausgeschlossen sein würde.

### 1) Cap. VI, V. 1 — Cap. VII, V. 6.

Zunächst ist soviel sicher, dass dieser Theil des Michabuches nicht einen in sich zusammenhängenden und abgeschlossenen Abschnitt bildet, obgleich mit *Robertson Smith* anzunehmen ist, dass die Zeitverhältnisse innerhalb desselben nicht verschiedener Art sind. Vielmehr bildet 7, 1—6 wirklich einen Abschnitt für sich<sup>1)</sup>. Aber schon *Bauer* sagt:

8) Nach *Steiner* (*Hitzig's Kl. Proph.*, 4. Aufl. S. 238) wäre noch in 7, 14 u. 5, 5 die verschiedene Verwendung der gleichen Präposition in zwei parallelen Satzgliedern (7, 14  $\text{בְּ}$  vor  $\text{הַבְּשָׁרָה}$  und dem eventuell von  $\text{רָצָה}$  abhängigen  $\text{הַבְּרָמָל}$ , 5, 5  $\text{בְּ}$  vor  $\text{הַקָּבִים}$  und  $\text{בְּהַיָּתָן}$  „in seinen Pforten“) als eine Eigenheit Michas, die in beiden Theilen seines Buches sich findet, zu erwähnen.

1) Dass 7, 1—6 von 7, 7ff. abzutrennen sind und auch einen Abschnitt für sich bilden, wird fast allgemein zugestanden; während aber nach den einen, *Hitzig*, *Robertson Smith* und *Cheyne*, der Abschnitt 7, 1—6 zu dem vorausgehenden 6. Capitel hinzugehört, betrachten andere, wie *Bauer* (s. o.), denselben als ein für sich stehendes selbstständiges oder fragmentarisches Stück. — Dagegen theilt *Bruston* (Litterat. prophét. des Hébreux, S. 260—63) die beiden Capitel so ein: 6, 1—5. 6f. 8; — 6, 9—16; — 7, 1—7. 8—10. 11—13; — 14. 15—17. 18—20, indem er annimmt, dass Cp. 6f. wie Cp. 3—5 die nahe Zerstörung des Reiches Juda und die zukünftige Wiederherstellung des durch die Strafen ge-

„Ungewiss ist's, ob die Verse 7, 1—6, welche eine Klage über die verdorbenen Sitten seines Zeitalters enthalten, nur Fragmente einer weitläufigen Volksrede sind, oder ob wir hier das Ganze überliefert bekommen haben“, trennt also dieses Stück vom Vorausgehenden ab. Ist dies richtig, so sind auch hier einzelne Aussprüche, wahrscheinlich von einem späteren Sammler, mehr oder weniger lose aneinander gereiht, so dass von einem von vornherein als fortlaufend beabsichtigten Zusammenhange, also abgesehen von dem, den der Sammler durch die Zusammenstellung der verschiedenen Abschnitte beabsichtigte, nicht die Rede sein kann. Die Frage ist somit nur, ob diese einzelnen Stücke von Micha sein können oder nicht.

Es ist daran festzuhalten, dass die Autorschaft Michas auch dann möglich, ja wahrscheinlich sein würde, wenn die Abschnitte wirklich aus Manasses Zeit stammen: möglich, weil die Lebensdauer Michas recht gut in jene Zeit sich erstrecken könnte und weil weder die Angabe in Jer. 26, 18, die vielleicht nur den Zeitpunkt der allein in Betracht kommenden Weissagung 3, 12 angeben will, noch auch die Überschrift, bei dem zweifelhaften Character der Überschriften und da speciell auch sie verdächtig ist, einen Gegengrund gegen die Möglichkeit von Weissagungen Michas aus der Zeit Manasses bilden, zumal da die Wirksamkeit Michas um so eher bis in die Zeit Manasses reichen kann, wenn Micha nicht, wie die Überschrift behauptet, schon zur Zeit Jotham's und Ahas' weissagte, sondern erst unter Hiskia die Weissagungsrede Cp. 1—3 verfasste (vgl. o. S. 200 ff.); — und wahrscheinlich, weil eben jene Stücke unter Michas Namen uns überliefert sind; denn da wir nun einmal nicht besser unterrichtet sind, so müssen wir die Angaben des Kanons resp. die Thatsache der Zusammenstellung der betr. Stücke unter dem Namen eines bestimmten Propheten für uns als massgebend ansehen, so lange nicht die Zeit der Abfassung, welche sich aus der kritischen Betrachtung des Inhalts ergibt, die Annahme der Authentie unmöglich macht.

Nachdem wir so constatirt haben, dass die Hypothese der Abfassung von 6, 1—7, 6 zur Zeit Manasses kein Hinderniss für die Abfassung dieses Stückes von Micha ist, prüfen wir nun jene Hypothese selber. Ihre Gründe sind aus dem Inhalte in seiner Beziehung auf seinen zeitgeschichtlichen Hintergrund hergenommen. Nach *Robertson Smith* (*The prophets of Israel*, p. 439) sind die hier beschriebenen Zeiten schlechter als die von Micha 1—5; die Religion Judas hat ihren naiven und fröhlichen Character verloren; ohne dass das Gefühl der Sünde wahr und tief ist, hat man ein starkes Gefühl von Gottes Unwillen und ist bereit jedwedes Opfer, sogar das der Opferung des Erstgeborenen, zu bringen, um Gottes Zorn zu besänftigen; auch werden die Verordnungen des Hauses Omri gehalten (6, 16), was genau der Schilderung der Regierung Manasses in 2 Kön. Cp. 21 entspricht.

---

demüthigten Volkes ankündigt, es also ebenso wie die Capitel 3—5, die er wenige Jahre später als die nach ihm unmittelbar nach Jes. 28, 1 verfassten Cp. 1 u. 2 ansetzt, gleichfalls noch unter Hiskia geschrieben sein lässt.

Hiermit stimmt auch der Inhalt von Cp. 7, 1—6 überein, den *Wellhausen* (a. a. O.) so wiedergibt: „Das Stück enthält eine schmerzliche Klage Zions über die Verderbtheit ihrer Söhne; sie kommt sich vor wie ein geplündelter Obstgarten; ihre guten Früchte, ihre echten Kinder sind dahin; aufs Böse gilt es die Hände einzuüben, Gewalt geht vor Recht, der Beste ist wie ein Dorn und der Geradeste krumm wie eine Hecke; darum: der Tag deiner Wächter — den sie geschaut und gedroht haben — der Tag der Vergeltung ist bereit V. 4. Mit neuem Anfang setzt sich die Klage über die schauerhaften Zustände der Gegenwart in V. 5f. fort; alle Bande lösen sich, Liebe und Vertrauen und Achtung sind von der Welt geschwunden“. Hiergegen hat sich schon *Cornill* (a. a. O.) gewendet, indem er zum Erweise der Echtheit des Stückes 6, 1—7, 6 Folgendes geltend macht: „Alles, was man für die Zeit Manasses vorbringt, passt auch eben so gut auf die des Ahas. Auch von Ahas wird ausdrücklich berichtet, dass er seinen Sohn habe durchs Feuer gehen lassen (2 Kön. 16, 3), so dass Micha 6, 7 auch unter Ahas gesagt sein könnte; und von Züchtigungen 6, 9 war auch unter Ahas schon recht viel zu spüren gewesen. . . . Das nun folgende Nachtgemälde 6, 10 — 7, 6 verräth die Striche des nämlichen Pinsels, der die drei ersten Capitel entworfen, und findet in diesen und den ahasischen Reden Jesajas seine völligen Parallelen. Auch der auf den ersten Anblick vielleicht befremdliche Vers 6, 16 deckt sich genau mit 1, 9. 13“. — Nun glauben wir zwar auch, dass der Inhalt von 6, 1—7, 6 sich recht wohl auch aus einer anderen Zeit als der des Manasse erklären lasse, und hätten auch an sich, d. h. von rein historischen Erwägungen aus, gegen eine Versetzung dieses Abschnittes in die Zeit des Ahas nichts einzuwenden, wie auch *Nowack* (a. a. O. S. 288) es an sich für möglich hält, dass „alles, was man für die Zeit Manasses betrifft 6, 1—7, 6 vorbringt, auch ebensogut auf die des Ahas passt“. Und auch die aus der Vergleichung des Inhalts von Cp. 6, 1—7, 6 mit dem von Cp. 1—3 und speciell 3, 12 hergenommenen Gegen Gründe *Nowack's* <sup>2)</sup> können wir keineswegs als

---

2) Von den übrigen Gegen Gründen *Nowack's* behält der, dass schwerlich Cp. 6 aus der Zeit des Ahas eine Begründung für die in der Zeit des Hiskia ausgesprochene Gerichtsandrohung bringen könne, an sich seine Geltung nur dann, wenn das ganze Buch Micha eine einzige prophetische Rede bildete, so dass Micha selbst die Begründung hätte geben wollen, fällt jedoch, wie *Nowack* sogleich selbst bemerkt, wenn man den Zusammenhang von 6, 1—7, 6 mit Cp. 1—3 aufgibt und diese Verse als selbständige Rede aus der Zeit des Ahas [oder einer anderen] fasst (doch s. S. 276). Sicher aber fällt hiermit der — wohl zugleich gegen die Authentie von Cp. 6f. geltend gemachte — Widerspruch, den *Nowack* zwischen Cp. 1, 2ff. und Cp. 6, 1ff. constatirt, indem dort die Völker der Erde zum Hören aufgefordert werden und Jahve von seinem heiligen Tempel her als der erscheint, der wider Israels Sünden Zeugniss ablegt, hier dagegen die Berge und Hügel hören sollen, wie Jahve mit seinem Volke rechtet, offenbar und gerade sie anredet, weil sie im Gegensatz zu den dahinfahrenden Menschengeschlechtern Zeugen für die gesammte Vergangenheit sein können, welcher Widerspruch bei einem Meister der Darstellung wie Micha innerhalb derselben Rede durchaus unwahrscheinlich sei. — Aber überhaupt lässt sich nach dem, was oben S. 211f. über die Zusammenstellung der einzelnen Weissagungsstücke zu einem Buche Micha gesagt



durchschlagend ansehen. Denn wenn *Nowack* gegen die Annahme, dass Cp. 6 eine Begründung für 3, 12 sein solle, geltend macht, dass in 3, 12 das Gericht wegen der Sünden der Oberen und der Lügenpropheten Judas angekündigt werde, während sich Cp. 6 keineswegs gegen die leitenden Stände in besonderer Weise richte, vielmehr die Klage ganz allgemein sei (vgl. 7, 2), so kommt — abgesehen davon, dass Cp. 6 keine Begründung von 3, 12 zu sein braucht (s. unten Anm. 2) — hiergegen dies in Betracht, dass doch auch das Volk, wenngleich durch seine Fürsten und Leiter, die darum die Hauptschuld tragen, irregeleitet, verderbt und sündig ist (vgl. zB. 1, 5), also nicht bloss an der Schuld, sondern auch an der Strafe Theil hat. Und wenn *Nowack* weiter bemerkt, es müsse jedenfalls grosse Bedenken erregen, dass derselbe Prophet, der unter einem im Verhältniss zu Ahas immerhin guten Regenten mit so schneidiger Schärfe gegen die Verderbtheit polemisiert, unter Ahas, als derartige Sünden gewiss noch anders in Blüthe standen, die Grossen keineswegs besonders angreift, sie vielmehr nur als einen Theil der massa perditionis behandelt (vgl. noch 6, 2. 3. 5 und 2, 8. 9), so ist hiergegen darauf hinzuweisen, dass wir viel zu wenig über die speciellen Verhältnisse unter den einzelnen Königen wie auch über die inneren Beweggründe der Propheten unterrichtet sind, als dass wir genau bestimmen könnten, zu welcher Zeit ein Prophet mit mehr Schärfe als sonst gesprochen haben müsse und wann er Veranlassung gehabt habe, sich mehr gegen das Volk als seine Oberen und umgekehrt zu richten, wie ja auch selbstverständlich im Leben der einzelnen Propheten in Folge äusserer und innerer Erfahrungen der Ton und der Zielpunkt der Strafreden wechseln. Wohl aber erscheint es mir misslich anzunehmen, dass man auf eine Weissagung wie Cp. 1—3, die sicher der Zeit des Hiskia angehört, eine frühere aus der Zeit des Ahas habe folgen lassen, da die historische Anordnung für die Sammler die naturgemässeste Norm für die Reihenfolge der einzelnen Stücke sein musste und in den meisten Fällen auch gewesen ist, und überdies hier in Betracht kommt, dass doch auch im Sinne der Sammler der Inhalt von 6, 1—7, 6 „eine Begründung für die in der Zeit des Hiskia ausgesprochene Gerichtsdrohung“ bringen sollte, was kaum möglich wäre, wenn das Stück eben aus der Zeit des Ahas stammte.

Dieses nicht zu übersehende Bedenken fällt aber weg, wenn wir das Weissagungsstück 6, 1—7, 6 der Zeit nach hinter Cp. 1—3 stellen, also, da wir die Abfassung unter Manasse nicht für nöthig halten, noch unter die Regierung des Königs Hiskia. Sodann ist die Frage

---

worden ist, auf die Aufeinanderfolge der einzelnen Stücke keinerlei Beweisführung gründen; und überdies ist die Begründung des harten Spruches 3, 12 durch Israels Schuld und Strafe, ohne welche *Cornill* das Buch Micha (d. h. ohne Cp. 4 u. 5, welche er *Stade* preisgibt) als ein unlösbares Räthsel ansieht, wie *Nowack* richtig bemerkt, bereits in Cp. 1—3 enthalten, und zwar in Cp. 2f., welche eben eine ausführliche Begründung des in Cp. 1 geschilderten Strafgerichtes geben, indem der Schluss 3, 12 noch einmal auf das Cp. 1 angekündigte Gericht zurückgreift und so die Rede abschliesst.

die: Hat es unter der Regierung Hiskias Zeiten gegeben, in denen 6, 1 — 7, 6 entstanden sein kann? *Laufer* hat (S. 18 u. 61) nachzuweisen gesucht, dass das Gemälde, das uns diese Kapitel zeichnen, den Zeiten entspricht, die der Invasion des Sanherib vorhergingen. In der That war die Reform des Hiskia, die dieser unter den Schicksalsschlägen seiner Regierungszeit begann (Jes. 36, 7), zwar ernstgemeint, aber sie war, wie aus dem Rückfall seines Sohnes und Enkels zu den Greueln des Götzendienstes in der Folgezeit ersichtlich ist<sup>3)</sup>, weder allgemein noch tiefergehend, vielmehr rein äusserlich geartet (so auch *Cheyne* S. 52 Anm. unter Vergleichung von Jes. 29, 13), wie aus den gleichzeitigen prophetischen Stücken bei Jesaja hervorgeht, indem eine unbefangene Geschichtsbetrachtung von der ausführlichen Darstellung der Chronik, die sich schon durch die Vergleichung mit dem Berichte der Königsbücher in vielen Punkten als eine Zurückdatirung der Cultusreform Josia's in die Zeit des Hiskia erweist, abzusehen hat. Während die Reform Hiskias als das Werk des Königs unter dem Einflusse der Furcht vor dem Assyrenkönig von einer Partei des Volkes angenommen wurde, stellte sich eine andere Partei des Volkes zu ihr in Gegensatz. Und wiewohl der Untergang des nördlichen Reiches und die Bedrohung Jerusalems durch die Heere Sanheribs von förderndem Einflusse auf sie gewesen sein werden, so wogte doch mindestens bis zu der glänzenden Befreiung aus der Hand Sanheribs<sup>4)</sup> zwischen den Anhängern der Jahveverehrung und der heidnischen und ägyptischen Partei der Kampf hin und her, wovon uns Stellen aus den Weissagungen Jesajas (Cp. 28; 32) Aufschluss geben. Darnach hatten die Propheten für sich den König, gegen sich aber die Grossen, welche es für rathsam hielten den Zustand der Dinge, wie er sich unter Ahas entwickelt hatte, festzuhalten. So war denn die Anfangszeit Hiskias nicht allzuverschieden von der des Ahas, und von dem äusserlichen Götzendienste kam man nicht viel weiter als zu einem äusserlichen Jahvecultus, so dass wohl das Äusserliche wechselte, das Innerliche aber blieb (Jes. 31, 7). Die Ungerechtigkeit der Grossen, ihre Gewaltherrschaft gegen die Niederen, die Armen und Schwachen, die Bestechlichkeit der Rechtspflege finden sich unter Hiskia wie unter Ahas (Jes. 29, 19—21. 33, 15); und diesen äusserlichen Lastern standen der Formalismus und die Selbstgerechtigkeit zur Seite als eine Folge davon, dass die Reform von oben, vom Könige aus dem Volke auferlegt worden war. Darum klagt auch Jesaja (genau wie Micha in 6, 6—8) über äusserlichen

3) Schon *de Wette* (Einkl., 8. Aufl. S. 466, Anm. d) und *Umbreit* (S. 209, Anm. d) haben darauf hingewiesen, dass auch noch unter dem frommen Könige Hiskia der Götzendienst, als Rückwirkung des götzendienerischen Ahas, geherrscht habe, wie aus 2 Kön. 23 erhelle.

4) Betreffs der von Micha Cp. 1 aus entstehenden Schwierigkeit in der Gleichsetzung des Jahres der Invasion Sanheribs (d. i. nach assyrischer Zeitrechnung 701) mit dem 14. Jahre des Hiskia vgl. *Nowack*, a. a. O. S. 290f.: da zur Zeit von Micha Cp. 1, das wie Cp. 3 in die Zeit Hiskias fällt, Samariens Zerstörung noch in der Zukunft lag, wir uns also noch vor 722/21 und zwar in der Regierungszeit des Hiskia befinden, so ist jene Gleichsetzung 701 = 14. Jahr Hiskias aufzugeben.

Sinn, indem man sich bei den äusseren Werken begnügte und den sittlichen Anforderungen der Propheten die genaue Innehaltung des Cerimonialdienstes entgegenhielt. Vergleichen wir damit den Inhalt von Micha 6, 1 — 7, 6, so passen jene an der Hand der Reden Jesajas als für die Regierungszeit Hiskias characteristisch geschilderten Zustände recht gut als historischer Hintergrund jener Weissagungen, weil in ihnen ein gleichartiger Zustand allgemeiner Lasterhaftigkeit und äusserlichen Sinnes geschildert wird (vgl. 6, 10 u. 11. 12. 7, 2f. mit Jes. 29, 15. 19—21. 33, 15 und 6, 6f. mit 29, 13, vgl. 1, 10—15). Sonach konnte sicher auch Micha ebensogut wie unter Ahas, so auch unter Hiskia in der Zeit vor der Invasion des Sanherib mit Recht sagen, dass man „die Satzungen Omris beobachte und alles Thun des Hauses Ahabs“ (6, 16), indem dadurch neben der zerrütteten Sittlichkeit besonders auch der religiöse Zustand in Juda mit dem äusserlichen Jahvecult des nördlichen Reiches verglichen wird.

Wenn somit in den Zeitverhältnissen kein Hinderniss vorliegt, um die Weissagung 6, 1 — 7, 6 auch unter Hiskia zu begreifen, so lässt sich dagegen noch mancherlei anführen, was direct gegen die Annahme der Abfassung unter Manasse spricht. Zunächst liegt ein zwar nur negativer, aber deshalb nicht unwichtiger Gegengrund in der Nichterwähnung der wunderbaren Errettung aus der Hand des Assyryrheeres Sanheribs. Wie wäre es denkbar, dass ein Prophet aus der Zeit Manasses, der den Volksgenossen die geschichtlichen Erweise der Güte Gottes vor Augen stellt (6, 4 vgl. Jer. 16, 14f.)<sup>5)</sup>, die damals sicher in aller Gedächtniss noch frische Wunderthat Gottes unerwähnt gelassen hätte, die einen mächtigen Eindruck gemacht haben musste und auch thatsächlich gemacht hat. Aber auch die geschilderten Zeitverhältnisse lassen sich mit dem, was wir aus der Zeit Manasses wissen, nicht gut vereinigen. Wenngleich die in 6, 1 — 7, 6 geschilderten sittlichen Zustände schlimmer waren als die zur Zeit der Abfassung der früheren Capitel, immerhin passen sie nicht zu der Schilderung, die uns in 2 Kön. 21, 1—18 (vgl. spec. V. 2f. 9) von den Zuständen unter Manasse gegeben wird: dass er alles that, was böse war in den Augen Jahves, indem er den Götzendienst der heidnischen Nachbarvölker wieder einrichtete, so dass der sittlichen Gräuel mehr wurden als unter den heidnischen Völkern. Sicher passt ein religiöser Formalismus, wie ihn uns Micha 6, 6f. schildern, und derartige Scrupel wie die 6, 10—12 ausgesprochenen nicht zu einer solchen Zeit völligen religiösen Verfalls und heidnischer Sittenlosigkeit, wohl aber recht gut zu einer Epoche, wo durch die zunächst von aussen an den Einzelnen

---

5) In Beziehung auf die Textüberlieferung in 6, 5 ist dem oben S. 94 Ausgeführten noch hinzuzufügen, dass schon vor *Laufer* und *Cheyne* von *Reuss* (*Les Prophètes* z. St. und Gesch. der heil. Schriften des AT. S. 315) ähnlich wie von *Maurer* und *Hitzig* behauptet worden ist, dass wahrscheinlich Worte wie *rappelle-toi tout ce que j'ai fait* ausgefallen seien, während *Ewald* und nach ihm *Umbreit* (*Kl. Proph.* S. 240) und *Duhm* (*Die Theologie der Propheten* S. 184 Anm.) meinen, dass die Worte *מן השמים עד הבלגל* als eine uralte Randbemerkung zur Zurückweisung auf den letzten Theil des Pentateuchs auszustossen seien.

herantretende Reform des Hiskia solche Scrupel, aber auch solcher Werkgerechtigkeitsdünkel geweckt wurde und wo man in solchem Suchen und Streben auch der That des Ahas (2 Kön. 16, 3) sich wieder erinnerte. — Sollte man aber meinen, dass wenigstens das Stück 7, 1—6 mit seiner verzweifelten Schilderung der sittlichen Verkommenheit nur unter Manasse, nicht unter Hiskia passen könne, da doch zu Hiskias Zeiten der Sittenlosigkeit zum wenigsten das Streben so vieler treuer Jahveverehrer gegenüberstehe, so ist darauf hinzuweisen, dass ja auch unter Manasse noch treue Jahveverehrer in grösserer Zahl vorhanden gewesen sein müssen, denn sonst liesse sich die durchgreifende Reform unter Josia schlechterdings nicht erklären; ja gerade die Verfolgung derselben durch Manasse (2 Kön. 21, 16) scheint ihre Kreise zusammengeschlossen und so zu ihrer Erhebung unter Josia vorbereitet zu haben. So können denn die Verse 7, 1—6 weder unter Hiskia noch auch unter Manasse wörtlich verstanden werden; sie schildern in einer mehr hyperbolischen Weise die Zustände und Folgen des religiösen Formalismus und der Sittenlosigkeit der Zeit, die der assyrischen Invasion vorherging, mit den Farben, die den Propheten von anderen Zeiten des sittlichen Verfalls her geläufig waren<sup>6)</sup>. Und von offenem Götzendienste ist ja auch 7, 1—6 nicht die Rede. So ist denn kein Grund vorhanden, die Sittenschilderungen von 6, 1—7, 6 nicht auf die Zeit unter Hiskia zu beziehen, und zwar auf die Zeit zwischen dem Falle Samariens und der Invasion Sanheribs, als der Schrecken über das erstere Factum bereits wieder geschwunden war und religiösem Indifferentismus Platz gemacht hatte.

Fassen wir hiernach unser Urtheil über die Abfassungszeit von Cp. 6, 1—7, 6 zusammen, so müssen wir sagen, dass die Abfassung unter Manasse<sup>7)</sup> zwar durch die darin enthaltene Schilderung des sittlichen Verderbens und religiösen Verfalls nahegelegt wird und dass die Abfassung unter Manasse auch mit der Autorschaft Michas völlig vereinbar ist, dass aber auch die Verhältnisse der späteren Zeit Hiskias vor der Invasion Sanheribs zu dem Inhalte dieses Abschnittes passen, ja dass sich die Ansetzung desselben zu dieser Zeit aus verschiedenen Gründen noch mehr empfiehlt als die unter Manasse.

## 2) Cap. VII, V. 7—20.

*Wellhausen* sagt a. a. O. von dem Inhalte dieses Abschnittes: „Auch hier (wie in 7, 1—6) redet zwar Zion; aber hier ist sie ihrer

6) Vgl. über die Schilderung des religiösen Indifferentismus zur Zeit des Exils mit den Zügen der vorexilischen Abgötterei meinen Aufsatz: „Die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit“ in den „Studien und Kritiken“, Jahrg. 1887, S. 154f.

7) Bemerkt sei noch, dass auch *Kleinert* neuerdings (Art. Manasse in *Riehm's* Handwörterbuch des Bibl. Alterthums, S. 948) für die Abfassung von Cp. 6f. in der Schreckenszeit unter Manasse eintritt, während er in seiner Auslegung Michas (S. 82) die Ansicht ausspricht, dass kein irgendwie haltbarer Stützpunkt vorhanden sei, um das Ganze (Cp. 6f.) gegen Cp. 1—5 vor oder zurück zu datiren.



Feindin, der heidnischen Welt, bereits erlegen, welche damit zugleich auch Jahve selbst überwunden zu haben glaubt V. 10. Die Stadt ist gefallen, ihre Mauern sind zerstört, die Bevölkerung schmachtet in der Finsterniss, nämlich der Gefangenschaft. Trotzdem ist Zion guter Zuversicht, und wenn sie auch lange harren muss, zweifelt sie doch nicht an ihrem endlichen Triumphe über die Feindin. Sie trägt geduldig die verdiente Strafe vergangener Sünde, dessen gewiss, dass, nachdem sie abgebusst, Gott sich ihrer Sache annehmen und sie zum Siege führen werde. Dann wendet sich das Blatt: Zion herrscht über die Heiden und demüthig bringen diese ihr in Jerusalem ihre Huldigungen dar“. Auf Grund dieser Inhaltsangabe ist *Wellhausen* der Ansicht, dass die Verse 7, 7—20 vom Standpunkt des babylonischen Exils aus geschrieben seien<sup>1)</sup>, worin ihm *Stade* (*Zeitschrift für die alttest. Wissensch.* I, S. 161 f.), *Robertson Smith* (*The prophets*, S. 439) und *Cheyne* (S. 57) zugestimmt haben.

Was sich hiergegen einwenden lässt, ist in Kürze etwa Folgendes: Wenn man das, was V. 8, 10 u. 11 voraussetzt, nämlich den Fall des Volkes und der Stadt Jerusalem, als thatsächlich bereits geschehen in die Vergangenheit versetzt, also in den einzelnen prophetischen Schilderungen historische Facta sieht, dann liesse sich zB. auch die Schilderung der Heimkehr der Exulanten in V. 12 als auf historischer Voraussetzung ruhend ansehen. Aber beide Arten der Schilderung erklären sich daraus, dass der Prophet sich hier, ganz entsprechend der gesammten prophetischen Anschauungs- und Ausdrucksweise, in die Zukunft versetzt und ebenso den nach seinem Urtheil unvermeidlichen Fall des Reiches und der Stadt wie auch die einstige Wiederherstellung mit geistigem Auge schaut und die Gesinnung des Volkes „in dieser Epoche der Reue und Wiederherstellung“ (*Reuss*, S. 344) mit Worten, die diesem in den Mund gelegt sind, schildert. Nach dieser Auffassung, welche alle neueren Ausleger mit Ausnahme der Gegner der Authentie von Cp. 6 u. 7, aber mit Einschluss *Ewald's* theilen, ist somit die

---

1) Schon *Hartmann* (*Comm.* S. 20 ff.) hatte 7, 7—17 in die Zeit des babylonischen Exils verlegt, indem er die drei Stücke V. 7—10, V. 11—13 und V. 14—17 für Fragmente dreier im Exile gehaltenen grösseren, aber verloren gegangenen Reden hielt, welche der Sammler anhängte, um die Rolle, worauf Michas Orakel befindlich waren, auszufüllen. Dabei bezieht er die Anfangsworte V. 7—10 auf einen vorhergegangenen bitteren Spott der Chaldäer, womit sie die gefangenen Juden wegen ihrer nichtigen Erwartung, dass sie Jahve nach so tiefem Unglück wieder aufrichten und in eine glücklichere Lage versetzen werde, recht lebhaft verfolgt hätten; in V. 11—13 sieht er die Trostrede eines unbekannten Propheten an das über den Ruin Jerusalems trauernde Volk und in V. 14—17 die Bitte eines Propheten zu Gott, sich seines im Exile schmachtenden Volkes wieder väterlich anzunehmen (vgl. zB. betreffs V. 7 ff. die analoge Ausführung *Bauer's* im *Comm.* S. 243: „Ich vermüthe, dass auch diese Section [7, 7 ff.] ein abgerissenes Stück von einer grösseren Rede sei: wahrscheinlich wurde im Vorhergehenden die Grausamkeit und der stolze Triumph der Chaldäer beschrieben, worauf die jüdische Nation anhebt: aber ich will auf Jehova schauen“). — Und die Schlussworte V. 18—20 bezeichnet *Hartmann* (S. 190) als die erbauliche Anmerkung eines frommen Abschreibers, der am Schlusse dieser grossen Verheissung in jene Worte des Dankes und der Verwunderung ausgebrochen sei.

Feindin, unter deren Druck das Volk jetzt steht und von deren Macht es die Zertrümmerung des Reiches und die Verwüstung des Landes als unabwendbar erwartet, eben dieselbe assyrische Weltmacht, welche auch in Cp. 1—5 als Vollstreckerin des göttlichen Strafgerichtes erscheint, nur dass das Volk der Zukunft, durch das göttliche Gericht gebessert, reuig sich ihren Schlägen unterwirft, sich aber zugleich im Vertrauen auf Gottes endliche Gnade bewusst ist, dass nach diesem tiefen Falle (V. 8) eine Zeit der Wiederherstellung kommen werde, weshalb es die triumphirende Feindin mahnt, nicht zu sehr zu jubeln. — Ferner passt die Erwähnung Assyriens und Ägyptens in V. 12 absolut nicht in die exilische Zeit hinein, wo allein Babel und Persien im Vordergrund stehen, während die Beziehungen zu Assyrien und Ägypten ja gerade der Zeitepoche Michas angehören. Überhaupt lässt sich nicht recht einsehen, worin „die auffallendste Verwandtschaft zwischen Jes. Cp. 40 ff. und Micha 7, 7 ff.“ (*Wellhausen* S. 426<sup>2)</sup>) liegen soll. Selbstverständlich müssen bei einer Vergleichung des Inhaltes von 7, 7—20 mit dem der Weissagungen in Jes. Cp. 40 ff. diejenigen Bilder und Ausdrücke ausgeschlossen bleiben, die allen Propheten gemeinsam sind; sehen wir aber von solchen Analogien ab, so bleiben keine Anzeigen historischer Art übrig. Denn bei Deuterocesajas ist immer die Rede von Babylonien und Chaldäa (43, 14. 47, 1. 48, 20 u. a.) und das einzige Mal, wo Assyrien erwähnt ist, geschieht dies in einer historischen Notiz, die auf die ägyptische und assyrische Knechtschaft zurückblickt, also auf die frühere Vergangenheit Bezug hat (52, 4, vgl. Jes. 19, 23). Dieser letztere Punkt ist entscheidend auch für 7, 7—20; denn von einem historischen Rückblick in die zur Exilszeit weit zurückliegenden Zeiten der assyrischen Drangsale kann in V. 12 nicht die Rede sein; vielmehr erklärt sich die Hoffnung auf eine Rückkehr aus Assyrien und Ägypten als den Exilsländern in V. 12 nur so, dass zur Zeit der Abfassung nur erst Deportationen nach jenen Ländern stattgefunden hatten resp. nur in jene Länder vorauszusetzen waren; andernfalls müsste doch wenigstens Babylonien miterwähnt sein<sup>3)</sup>. Umgekehrt erklärt sich die Erwähnung der Rückkehr aus dem Exile wie in Hosea 11, 11 u. Jesaja 11, 11 aus der bestimmten Er-

2) Vgl. *Cheyne* a. a. O.: „Der Sprecher ist noch das wahre Israel; aber hier ist es schon durch seine Feinde überwältigt, während in V. 1—6 der Tag der Züchtigung noch fern ist. Hier ist dementsprechend Trost das Hauptobject des prophetischen Schriftstellers; in dem früheren Stück hat er das Volk vor noch künftigem Unglück zu warnen. In seinem Tone erinnert dieser Abschnitt uns an das Buch der Tröstung Israels, welches auf Cp. 37 des Buches Jesajas folgt.“

3) Dass die Feindin in V. 10 nicht die heidnische Partei in Juda sein kann (so *Robertson Smith*, *The Prophets* S. 439), ist natürlich richtig; aber dass die Rückberufung aus der Verbannung nach Ägypten und Assyrien das gleichzeitige Bestehen eines Reiches Juda ausschliesse, kann nicht zugegeben werden, da nirgends gesagt, dass „die Nation“ als Ganzes in den Exilsländern zu denken sei (vgl. oben S. 216f.), indem das Wiedererstehen des Gesamtvolkes durch die Wiedervereinigung der Exulanten mit den im Lande Gebliebenen bewirkt wird. — Die Abführung der 10 Stämme ins Exil kann in 7, 12 als bereits vergangen vorausgesetzt sein, wie schon *Berthold* (Einl. S. 1635) annahm; angesichts der Stelle Jes. 11, 11 ist dies aber an sich nicht unbedingt nöthig.

wartung heraus, dass die Stadt wegen ihrer Sünden (V. 13) untergehen müsse. Die Facta der Vorzeit in V. 14f. aber, mit denen ein neuer Gedankenabschnitt beginnt, sind ja ausdrücklich als „der Vorzeit Tagen“ zugehörig bezeichnet. Scheiden wir diese der frühesten Geschichte des Volkes Israel, an dem schon damals Gott seine Gnade bewies, angehörenden Facta aus, so bleibt eben eine Situation übrig, wo der Prophet zwar die bestimmte Erwartung hegt, dass das Volk zunächst die Folgen seiner Schuld tragen müsse (V. 9. 10. 13), trotzdem aber zugleich namens des Volkes im Hinblick auf die früheren Gnadenerweise Gottes (V. 14f.) die Hoffnung ausspricht, dass auch diesem Falle eine Wiederaufrichtung des Volkes folgen wird, bestehend in dem Wiederaufbau der Mauern (V. 11) und der Heimkehr der Exulirten des Volkes (V. 12).

Wie aber alle diese Gedanken sich recht wohl aus der assyrischen Epoche heraus verstehen, ja dieselbe fordern, so erklären sich auch verschiedene Berührungen des Inhaltes am einfachsten so, dass man den gleichen Verfasser für 7, 7—20 und die anderen Theile annimmt und diese Berührungen des Inhaltes zum Theil als eine Berücksichtigung der vorausgehenden Weissagungen und eine Bezugnahme auf dieselben ansieht: betreffs Cp. 1—5 vgl. 7, 8 mit 3, 12; 7, 10 mit 4, 11—13; 7, 11—13 mit 4, 1f.; 7, 14 mit 5, 3; 7, 19 mit 1, 5. 3, 8, und betreffs des Abschnittes 6, 1—7, 6 vgl. 7, 9 mit 6, 1f. 7, 15 mit 6, 4; 7, 20 mit 6, 4f. Aber auch wenn man einen beabsichtigten Zusammenhang zwischen den mit einander verglichenen Stellen nicht anzuerkennen vermag, so bleibt doch so viel stehen, dass die Anschauungen und Interessen in 7, 7—20 wie in den früheren Abschnitten dieselben sind, so dass sich die Lostrennung dieses Abschnitts von den anderen Weissagungen Michas und besonders die Verlegung desselben in die Zeit des Babylonischen Exils durch nichts rechtfertigen lässt. Vielmehr erklärt sich der Inhalt in völlig befriedigender Weise, ja sogar am einfachsten, wenn wir auch diesen Abschnitt dem Micha zueignen, mag man nun die Abfassung desselben wie bei 6, 1—7, 6 in die Hiskianische Zeit vor dem Einfall Sanheribs oder bis in die Anfangszeit Manasses hinein verlegen.

## Nachträge und Berichtigungen.

Zu **S. 7** ist nachzutragen, dass die Z. 1ff. erwähnten *Animadversiones philologico-criticae ad vaticinia Michae* wiederabgedruckt worden sind in dem 1. Bande der *Sylloge commentationum* von D. J. Pott und G. A. Ruperti (Helmstädt 1800, S. 100—138) unter dem Titel: *Collatio versionum Graecarum reliquarumque in Polyglottis Londinensibus editarum cum textu hebraico vaticiniorum Michae cum nonnullis eiusdem textus explicationibus* (cum Editoribus communicata ab H. E. G. Paulus, Theologiae Professore Jenensi), ohne dass an irgend einer Stelle der Verfasser mit Namen genannt und, mit Ausnahme einiger weniger Literaturnachweise in den Anmerkungen, irgend etwas hinzugefügt wäre. Übrigens ist noch darauf hinzuweisen, dass entgegen der traditionellen Anschauung über die Abfassung der früheren Promotionsschriften, der sogenannten *Disputationes publicae*, bei der oben genannten nicht der „Praeses“ Schnurrer, sondern der „Auctor respondens“ Johann Wilhelm Andler der thatsächliche Verfasser ist, wie ihm dies von seinem Lehrer Schnurrer in einer besonderen Nachschrift ausdrücklich bezeugt wird. [Dass übrigens zumeist bei der *Disputatio publica* der Präses der auctor scribendi und der Promovendus durchweg der auctor scriptor war, während bei der *Disputatio privata* der Respondens der auctor scribendi und der Präses derselben der auctor scriptor, ist jüngst von Carl Sylvio Köhler in seinem Aufsatz „Die Autorschaft und Catalogisirung der academischen Dissertationen“ in dem neuen Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekswissenschaft (Separat-Abdruck, Stuttgart 1886, S. 21f.) nachgewiesen worden.] Doch documentiren sich die *Animadversiones ad vaticinia Michae* Andlers durchweg als aus der Schule Schnurrers hervorgegangen. — Angefügt ist dem Abdrucke derselben in der *Sylloge Potts* ein „*Epimetron ad coll. Andlerianam* (nondum editum)“ von P. J. Bruns (S. 138—140), in welchem dieser über 1, 10. 16. 2, 8 u. 5, 3 handelt, indem er an den drei letzten Stellen die Bemerkungen Norzis mittheilt und übersetzt.

Zu dem auf **S. 185** gegebenen Urtheile über den Werth der LXX für die Kritik des Michatextes ist jetzt noch hinzuzufügen, dass auch Kamphausen (in den Theologischen Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein, VII. Bd., Bonn 1886) gegen Cornill's Ezechielcommentar sich für den masoretischen Text im Vergleich zur



LXX erklärt hat, wie dies früher zB. Graf (Der Prophet Jeremia, Leipzig 1862, S. XLI—LVII) betreffs Jeremia und jüngst Schanz (Einl. in die kanonischen Bücher des AT., Regensburg 1887, S. 236) betreffs Micha gethan haben.

Zu **S. 196f.** sei noch bemerkt, dass ausser den dort (S. 196 u. 197 Anm.) nachgetragenen Conjecturen auch noch S. 278 Anm. 5 ein Nachtrag zur Textkritik gegeben wird. Übrigens stützt sich die S. 196 erwähnte Conjectur von Michaelis auf die Annahme, dass der Übersetzung des Wortes בַּלֵּב durch *ἐν τοῖς ἡγέμοσι* bei Matthäus die Lesung בַּלֵּב zu Grunde liege, was möglich, jedoch durchaus nicht unbedingt nöthig ist (s. o. S. 83 Anm.). — Ausserdem sei darauf hingewiesen, dass H. Ewald mehrere seiner Conjecturen in der 2. Ausgabe seiner Propheten des Alten Bundes zurückgezogen hat. Ebenso tritt er (a. a. O., S. 524) für das Textwort יְרֵד 5, 13 *deine Städte* ein, weil „die Städte noch einmal gut zu den Götzenhainen treten“.

Ferner sind folgende Berichtigungen nachzutragen: S. 46 Z. 9 ist 1, 6 statt V. 6, S. 79 Z. 16 ist „die LXX ausser κύριος“ statt „der Syrer ausser صَاحِبُ“, S. 80 Z. 30f. ist יְהוֹרִמְיָה statt יְהוֹרִמְיָה, S. 85 Z. 33f. ist V. 2 statt V. 3, S. 101 Z. 9 ist V. 9<sup>a</sup> statt V. 8, S. 112 Z. 27 ist יְשֻׁעָה statt יְשֻׁעָה zu lesen. Die eben erwähnte Notiz auf S. 79 bezieht sich auf die syrisch-hexaplarische Übersetzung, während in der Pesch. der Zusatz der LXX fehlt. Ferner sind S. 15, Z. 8 die Worte „ebenso Hier.“ zu streichen.









